Du même auteur

Chez le même éditeur

*Lecture d'Ainsi parlait Zarathoustra* (2012)

- Tome 1 : *De la vertu sommeil à la vertu éveil,*
- Tome 2 : *A la recherche d'un sauveur,*
- Tome 3 : *Penser vouloir et dire l'éternel retour,*
- Tome 4 : *Au secours des hommes supérieurs.*

Chez d'autres éditeurs

- *Le Zarathoustra de Nietzsche*[1], (P U F, 1re édition 1988, 2e édition 1999).
  - Traduction en portugais (Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1991).
  - Traduction en arabe (E U P, Beyrouth, 1994).
- Collaboration à la traduction de *Schopenhauer ou les années folles de la philosophie*, R. Safranski, P U F, 1990.
- Introduction et notes pour *La Naissance de la tragédie,* (Christian Bourgois Editeur, 1re édition 1991, 2e édition 1998).
- *Nietzsche ou la probité* (Ellipses 1997).
- *Une Lecture de Par-delà bien et mal, anciennes et nouvelles valeurs chez Nietzsche* (Ellipses 1999).
- *Un marin, un Martiniquais, notre grand-père,* (L'Harmattan, 2014).

A paraître en 2015

- *Ainsi parlait Zarathoustra,* bande dessinée, texte de F. Nietzsche établi et présenté par Pierre Héber-Suffrin, illustrations de Jean-Louis Lebrun. (G D Editions).

**PIERRE HEBER-SUFFRIN**

# INTRODUCTION AU *ZARATHOUSTRA* DE NIETZSCHE

AVEC UNE TRADUCTION
DU PROLOGUE DE *ZARATHOUSTRA*
PAR HANS HILDENBRAND

ÉDITIONS KIMÉ
2, impasse des Peintres
PARIS IIe

© Éditions Kimé, Paris, 2015.

ISBN 978-2-84174-691-0

http://www.editionskime.fr

*À toi Laurent qui n'est plus là, en souvenir des bien belles heures de travail que nous avons passées ensemble sur ces pages de Nietzsche.*

# PRÉSENTATION

## 1. Avant-propos

*Ainsi parlait Zarathoustra* surprend toujours et bien souvent décourage le lecteur.

Il surprend, indépendamment même de sa forme poétique toute particulière, car on voit mal, au premier abord, ce que peuvent bien signifier les aventures de ce curieux personnage et ses prétendues prophéties. Si même on entrevoit un sens, comme celui-ci ne paraît présenter, immédiatement, aucun intérêt philosophique évident, on devine que le respect des spécialistes – qui ne saurait être pur snobisme – doit porter sur un autre sens, lequel, plus profond, échappe totalement au non-initié. Parfois la poésie séduit, mais elle est bien déconcertante et bien difficile à restituer dans une traduction.

Au mieux donc, le plus souvent on cueille çà et là quelques formules qui plaisent, quelques aphorismes particulièrement bien frappés ; mais, au total, on reste perplexe. Perplexe, on est vite découragé, ce qui est plus grave. Et l'ouvrage est « tombé des mains » de plus d'un lecteur, même parmi les mieux intentionnés et les plus prêts à se laisser séduire.

On aura deviné que notre projet, bien modeste, est en même temps assez ambitieux.

Modeste, son objet premier, et fondamental, est de commenter, de manière pédagogique c'est-à-dire suivie, méticuleuse, attentive aux questions et réactions du lecteur, les premières pages de l'ouvrage : le Prologue de Zarathoustra.

Dans cet esprit, nos chapitres I à VIII accompagnent le lecteur de ce Prologue pas à pas, ligne à ligne, recherchant plus la clarté que l'élégance et fuyant plus l'obscurité que les redites ou même, si besoin est – et besoin est souvent –, que les paraphrases ; et le chapitre IX viendra compléter cet accompagnement.

Mais notre projet est, en même temps, assez ambitieux : il s'agit d'aider à « entrer en *Zarathoustra* » ceux que saisit la perplexité et que guette le découragement, il s'agit de leur faciliter la lecture complète de l'ouvrage.

On verra, en effet, que le Prologue constitue une introduction systématique, très construite, à l'ensemble du *Zarathoustra*, un recensement des problèmes et une mise en place de tous les concepts. On comprendra alors que, commentant le Prologue, nous prétendions introduire à l'ensemble. C'est ce que confirmera le rapide survol de cet ensemble qui constitue notre chapitre X[2].

Notre propos est plus ambitieux encore : la lecture du *Zarathoustra* constitue sans doute la meilleure approche possible de la pensée de Nietzsche...

## 2. Quelques indications pratiques

Notre commentaire – d'ailleurs probablement inintelligible sans une connaissance directe du texte de Nietzsche – ne prétend évidemment pas dispenser de sa lecture mais simplement y aider. Dans cette perspective, la démarche qui nous paraît la plus souhaitable – celle qui correspond le mieux à notre intention – consisterait à LIRE AU PRÉALABLE, d'abord d'une seule traite, le Prologue de Zarathoustra dont nous avons, à cet effet, placé le texte intégral en tête de notre étude ; puis à RELIRE ensuite le même Prologue, cette fois partie par partie, EN FAISANT, ALORS SEULEMENT, SUIVRE LA RELECTURE DE CHAQUE PARTIE DE CELLE DE SON COMMENTAIRE. Pour faciliter cette démarche nous rappelons, en tête de chaque chapitre ou de chaque partie de chapitre, quelle est la partie de l'ouvrage de Nietzsche qui y est directement commentée ; et, dans le corps de notre commentaire, nous citons toujours en caractères italiques les extraits de cette partie précise que nous commentons et eux seuls.



Convenons que l'astérisque (*) invite à se reporter, dans le lexique que nous avons introduit à la fin de notre commentaire du Prologue, à la définition du terme qui le précède immédiatement. Lorsque ce terme présente plusieurs acceptions, nous signalons éventuellement par un ou plusieurs chiffres le (ou les) sens précis auquel (ou auxquels) il est demandé de se reporter (exemples : Nihilisme*[3] ou Mort de Dieu*[3,4]). Afin d'éviter des complications inutiles nous n'utilisons, d'une manière générale, cette pratique du renvoi qu'une fois pour toutes pour chaque terme défini, lors de sa première occurrence dans notre étude. Exceptionnellement, nous y avons recours à nouveau lorsque l'identification d'un, ou plusieurs, sens précis, indispensable à la pleine compréhension de notre propos, n'est pas immédiatement évidente.

Précisons enfin que toutes les citations d'*Ainsi parlait Zarathoustra* sont extraites de la traduction de Hans Hildenbrand (Editions Kimé 2012) à laquelle nous avons aussi emprunté la traduction du Prologue qui figure au début du présent livre ; que toutes les citations d'autres œuvres de Nietzsche sont extraites de la *Nouvelle édition des œuvres philosophiques complètes de Nietzsche* en 14 tomes, parue sous la responsabilité de Gilles Deleuze et Maurice de Gandillac (Paris, N R F - Gallimard) et que toutes nos citations de la Bible (Ancien et Nouveau Testaments) sont faites d'après *La Bible de Jérusalem* (Paris, Editions du Cerf, 1973).

# Introduction
## Un nouveau prophète

### 1. Pourquoi c'est Zarathoustra qui parle

Pourquoi un penseur allemand du XIX^e^ siècle va-t-il nous parler par la bouche d'un prophète iranien du VII^e^ siècle avant notre ère et nous mettre à son écoute ?

Cette première question, Nietzsche lui-même, s'étonnant qu'on ne la lui ait pas posée, la suscitera (*Ecce Homo*, t. VIII, vol. I, p. 334-335). C'est que, plus que simplement pertinente, cette question est essentielle. Et la réponse de Nietzsche va nous situer au centre même de toute sa pensée et au centre même donc des thèses du *Zarathoustra*.

Nous percevons d'abord quelque ironie dans l'explication fournie : Nietzsche dit avoir choisi Zarathoustra précisément pour faire dire à son personnage « juste le contraire » (*ibid.*) de ce qu'a dit le Zarathoustra historique. Ainsi Nietzsche a choisi Zarathoustra*[2] pour l'opposer à Zarathoustra*[1].

Et il les oppose bien, radicalement : d'un côté le rôle du Zarathoustra historique a en effet consisté dans l'invention d'un dualisme d'inspiration morale, dualisme qui expliquait toutes choses par l'action de deux principes en lutte, dualisme moral pour qui l'un de ces principes est le Bien et l'autre le Mal. Cette invention, Zarathoustra l'a faite – selon Nietzsche – en extrapolant notre expérience morale humaine du bien et du mal, en lui donnant une dimension théologique (il y a un dieu Bien et un dieu Mal) et cosmologique (tout dans l'univers s'explique par l'action de l'un ou l'autre de ces deux principes

et par leur rivalité) ; « la transposition en métaphysique de la morale (...), telle est son œuvre à lui... » (*ibid.*). Or, d'un autre côté, c'est précisément ce dualisme et ce moralisme que Zarathoustra, le porte-parole de Nietzsche, va rejeter, car c'est précisément le refus de ce dualisme et de ce moralisme qui constitue un point essentiel de la pensée de Nietzsche.

Un point essentiel avons-nous dit et non le point essentiel car ce point est déjà lui-même une conséquence d'un autre plus essentiel encore. Le point le plus profond de la pensée de Nietzsche ne saurait être un refus, Nietzsche a une raison positive de refuser[7].

Mais si c'est Zarathoustra lui-même qui vient contredire son premier message, ce n'est pas seulement par ironie – l'ironie de Nietzsche n'est jamais gratuite – c'est parce que le Zarathoustra historique fut, selon Nietzsche, – tout comme lui – lucide et sincère et que cette lucidité et cette sincérité l'auraient logiquement conduit à ce revirement que lui fait opérer le Zarathoustra nietzschéen.

Nietzsche trouve la preuve de cette lucidité dans le fait que Zarathoustra « le premier a vu » (*ibid.*) le fondement du réel dans l'opposition du bien et du mal. Entendons bien, il y a là deux idées distinctes: le dualisme et la lucidité sur la base de ce dualisme.

D'une part ce que retient Nietzsche, c'est que Zarathoustra a été le premier à prêcher un dualisme et un moralisme qui, reçus depuis en héritage de la Bible et de la Grèce, imprégneront toute notre culture[8].

Mais, d'autre part, ce qui intéresse Nietzsche, c'est aussi que Zarathoustra a été le premier à VOIR ce dualisme moraliste, le premier à déceler clairement le fondement moral de sa métaphysique, à opérer délibérément cette transposition de l'éthique en cosmique, à discerner la « généalogie » morale de sa conception du monde.

Or, en langage nietzschéen, ce discernement est sincérité: « Ce que j'appelle mensonge: *refuser* de voir quelque chose que l'on voit » (*L'Antéchrist*, § 55, t. VIII, vol. I, p. 221). Etre lucide c'est donc être sincère vis-à-vis de soi-même, avoir le courage de ses opinions, le courage de la vérité, c'est avant celui de les dire, celui de



les penser, de les VOIR. C'est en ce sens que Zarathoustra fut « *plus sincère* qu'aucun autre penseur » (*Ecce Homo*, t. VIII, vol. I, p. 335). Et c'est pourquoi Nietzsche l'a choisi ; en raison de cette sincérité-lucidité, de cette probité intellectuelle qui caractérise Nietzsche lui-même, probité qui a permis au Zarathoustra réel de voir le fondement moral de sa métaphysique et qui, maintenant, le contraint logiquement à devenir l'exact contraire de ce qu'il était: le Zarathoustra nietzschéen.

## 2. CE QUE DIT ZARATHOUSTRA : LES GRANDES LIGNES DU PROLOGUE

On peut, à partir de ce point central, saisir tout l'enchaînement des concepts dans le *Prologue de Zarathoustra* où NIETZSCHE INTRODUIT UN A UN, AUTOUR DE L'IDÉE CENTRALE DE SURHOMME, TOUS LES THÈMES QUE DÉVELOPPERA LA SUITE DE L'OUVRAGE.

§ 1 – Zarathoustra*[2] nous est d'emblée présenté comme L'ANNONCIATEUR D'UN COMPLET RETOURNEMENT culturel, le prophète d'une nouvelle civilisation, ni grecque, ni chrétienne, radicalement neuve.

§ 2 – C'est que la lucidité de Zarathoustra lui fait réaliser un nouvel état de fait: LA MORT DE DIEU*[2] ; plus personne dans notre civilisation, en dehors de quelques hommes* attardés, ne croit plus en Dieu.

§ 3 – La même lucidité va l'amener à tirer les conclusions de ce fait, à détruire toutes les illusions qui pourraient subsister, à parachever la destruction de l'ancienne culture qui reposait tout entière sur l'idée de Dieu, à rejeter et le monde transcendant de la métaphysique dualiste et la morale dont s'est nourrie cette métaphysique et à laquelle, en retour, elle a servi de fondement. Zarathoustra va donc, à son tour, travailler au RENVERSEMENT DES ANCIENNES VALEURS.

Mais l'intention profonde de Nietzsche est positive, créatrice, Nietzsche ne rejette et détruit que pour construire. C'est l'homme de la morale traditionnelle, celle justement que Nietzsche renverse, qui détruit pour détruire, et c'est justement pour ce motif que Nietzsche renverse sa morale. Nietzsche, lui ne détruit une morale que pour la

et par leur rivalité) ; « la transposition en métaphysique de la morale (...), telle est son œuvre à lui... » (*ibid.*). Or, d'un autre côté, c'est précisément ce dualisme et ce moralisme que Zarathoustra, le porte-parole de Nietzsche, va rejeter, car c'est précisément le refus de ce dualisme et de ce moralisme qui constitue un point essentiel de la pensée de Nietzsche.

Un point essentiel avons-nous dit et non le point essentiel car ce point est déjà lui-même une conséquence d'un autre plus essentiel encore. Le point le plus profond de la pensée de Nietzsche ne saurait être un refus, Nietzsche a une raison positive de refuser[7].

Mais si c'est Zarathoustra lui-même qui vient contredire son premier message, ce n'est pas seulement par ironie – l'ironie de Nietzsche n'est jamais gratuite – c'est parce que le Zarathoustra historique fut, selon Nietzsche, – tout comme lui – lucide et sincère et que cette lucidité et cette sincérité l'auraient logiquement conduit à ce revirement que lui fait opérer le Zarathoustra nietzschéen.

Nietzsche trouve la preuve de cette lucidité dans le fait que Zarathoustra « le premier a vu » (*ibid.*) le fondement du réel dans l'opposition du bien et du mal. Entendons bien, il y a là deux idées distinctes : le dualisme et la lucidité sur la base de ce dualisme.

D'une part ce que retient Nietzsche, c'est que Zarathoustra a été le premier à prêcher un dualisme et un moralisme qui, reçus depuis en héritage de la Bible et de la Grèce, imprégneront toute notre culture[8].

Mais, d'autre part, ce qui intéresse Nietzsche, c'est aussi que Zarathoustra a été le premier à VOIR ce dualisme moraliste, le premier à déceler clairement le fondement moral de sa métaphysique, à opérer délibérément cette transposition de l'éthique en cosmique, à discerner la « généalogie » morale de sa conception du monde.

Or, en langage nietzschéen, ce discernement est sincérité : « Ce que j'appelle mensonge : *refuser* de voir quelque chose que l'on voit » (*L'Antéchrist*, § 55, t. VIII, vol. I, p. 221). Etre lucide c'est donc être sincère vis-à-vis de soi-même, avoir le courage de ses opinions, le courage de la vérité, c'est avant celui de les dire, celui de



les penser, de les VOIR. C'est en ce sens que Zarathoustra fut « *plus sincère* qu'aucun autre penseur » (*Ecce Homo*, t. VIII, vol. I, p. 335). Et c'est pourquoi Nietzsche l'a choisi ; en raison de cette sincérité-lucidité, de cette probité intellectuelle qui caractérise Nietzsche lui-même, probité qui a permis au Zarathoustra réel de voir le fondement moral de sa métaphysique et qui, maintenant, le contraint logiquement à devenir l'exact contraire de ce qu'il était : le Zarathoustra nietzschéen.

## 2. Ce que dit Zarathoustra : les grandes lignes du Prologue

On peut, à partir de ce point central, saisir tout l'enchaînement des concepts dans le *Prologue de Zarathoustra* où NIETZSCHE INTRODUIT UN A UN, AUTOUR DE L'IDÉE CENTRALE DE SURHOMME, TOUS LES THÈMES QUE DÉVELOPPERA LA SUITE DE L'OUVRAGE.

§ 1 – Zarathoustra*[2] nous est d'emblée présenté comme L'ANNONCIATEUR D'UN COMPLET RETOURNEMENT culturel, le prophète d'une nouvelle civilisation, ni grecque, ni chrétienne, radicalement neuve.

§ 2 – C'est que la lucidité de Zarathoustra lui fait réaliser un nouvel état de fait : LA MORT DE DIEU*[2] ; plus personne dans notre civilisation, en dehors de quelques hommes* attardés, ne croit plus en Dieu.

§ 3 – La même lucidité va l'amener à tirer les conclusions de ce fait, à détruire toutes les illusions qui pourraient subsister, à parachever la destruction de l'ancienne culture qui reposait tout entière sur l'idée de Dieu, à rejeter et le monde transcendant de la métaphysique dualiste et la morale dont s'est nourrie cette métaphysique et à laquelle, en retour, elle a servi de fondement. Zarathoustra va donc, à son tour, travailler au RENVERSEMENT DES ANCIENNES VALEURS.

Mais l'intention profonde de Nietzsche est positive, créatrice, Nietzsche ne rejette et détruit que pour construire. C'est l'homme de la morale traditionnelle, celle justement que Nietzsche renverse, qui détruit pour détruire, et c'est justement pour ce motif que Nietzsche renverse sa morale. Nietzsche, lui ne détruit une morale que pour la

remplacer par une autre et les exigences de l'immoralisme dont il se réclame sont le contraire des facilités de l'amoralité. Si donc Zarathoustra se réjouit de la mort de Dieu, c'est que ce fait rend possible de nouvelles constructions, c'est que ce fait historique constitue un nouveau principe métaphysique, c'est qu'à partir de là, tout, c'est-à-dire même l'espoir le plus fou, est permis, et que va pouvoir naître une nouvelle morale tellement supérieure à la morale traditionnelle qu'on peut la dire surhumaine, que va pouvoir naître, animé d'un juste mépris pour l'homme et sa morale, le SURHOMME*.

§ 4 – C'est ce SURHOMME qui, entraîné par la nouvelle vertu de la nouvelle morale, LA VOLONTÉ DE PUISSANCE*[2], va procéder à la seconde étape de la TRANSMUTATION* des valeurs, c'est-à-dire à la CRÉATION DE NOUVELLES VALEURS, valeurs nouvelles en ceci déjà que nul être transcendant ne sera plus là pour les imposer.

§ 5 – Mais, plus méprisables encore que les hommes soumis à la morale traditionnelle qui s'effondre avec la mort de Dieu, les DERNIERS HOMMES* n'entendent pas le « tout est permis » comme Zarathoustra : pour eux il ne signifie pas « l'homme est capable de tout », il signifie « l'homme a tous les droits », il ne signifie pas « de grandes choses sont possibles », il signifie « toutes les petites choses sont autorisées ». Ils comprennent que, si Dieu est mort, il n'existe plus ni morale, ni devoir, ni règle de vie ; ils confondent l'immoralisme avec l'amoralité.

Condition nécessaire d'une nouvelle morale et, plus généralement, d'une nouvelle culture, d'une nouvelle civilisation, la mort de Dieu n'en est donc pas la condition suffisante et, si elle n'est pas animée par une nouvelle exigence, par la vertu de volonté de puissance*[2], si elle est animée par la volonté de faiblesse ou de néant, elle peut au contraire conduire à l'extrême déchéance, bien plus bas encore que l'ancienne morale, au NIHILISME*[2] le plus extrême. Voilà ce que sa lucidité révèle à Zarathoustra et ce que sa sincérité le contraint à proclamer : la mort de Dieu est ambivalente, elle permet d'immenses espoirs mais elle comporte aussi un terrible risque.



§ 6 – Et il n'existe aucune solution intermédiaire, aucune échappatoire. Impossible de tenter – comme les HOMMES SUPÉRIEURS* – de faire comme si Dieu existait encore. Dieu est mort, totalement et définitivement, il faut en prendre pleine et lucide conscience. Et il faut savoir que les actions et les vertus humaines ne peuvent plus entraîner ni récompense ni sanction divines dans un au-delà futur, mais qu'elles n'en n'ont pas moins – qu'elles n'en n'ont que plus – valeur ici, sur terre.

§ 7 – Cette leçon : à la mort de Dieu on peut tout gagner ou tout perdre, la foule ne veut pas l'entendre et Zarathoustra connaît un échec.

§ 8 – Pourtant, il n'y a rien à regretter, et quand on aura complété le tableau que – lucide – Nietzsche dresse des VERTUS HUMAINES, des vertus de ceux qui croient encore en Dieu, quand on aura vu à quel niveau elles sont tombées, on comprendra mieux son mépris et son appel à les remplacer malgré le risque de tomber plus bas encore.

§ 9 – Aussi son échec ne désespère-t-il pas Zarathoustra qui veut croire que, si la foule est incapable de saisir sa leçon, quelques individus d'élite sauront l'entendre, la transmettre et se faire ainsi, avec lui, CRÉATEURS* du surhomme.

§ 10 – Le Prologue s'achève sur la pensée la plus haute de Zarathoustra ; nous pouvons entrevoir ce que pourrait être une nouvelle vision du monde, non dualiste, une nouvelle métaphysique, dont l'objet ne se situerait pas « par-delà » (méta grec) le concret physique mais serait ce monde physique auquel la doctrine du RETOUR ÉTERNEL* donne toute la densité ontologique que sa temporalité semblerait lui retirer.

Et ce n'est pas seulement une toute nouvelle métaphysique, c'est une toute nouvelle sagesse que les dernières lignes du Prologue nous laissent entrevoir, une sagesse dans laquelle la lucidité du serpent[9] s'alliera au dynamisme, à la fierté de l'aigle, une sagesse qui échappera à la fois aux illusions optimistes et au découragement pessimiste[10].

## 3. Pourquoi c'est ainsi que parle Zarathoustra

Reste, avant d'aborder le texte lui-même, à examiner un point encore, celui du style du *Zarathoustra*, celui de la forme inséparable – comme toujours, et plus encore que toujours – du fond.

Si ce style, à la fois prophétique et poétique, est bien inhabituel c'est que Nietzsche est inhabituel. Mais par là il ne faut pas entendre simplement qu'il se laisserait aller à un tempérament personnel de poète enthousiaste[11] : on ne gagne rien à vouloir expliquer Nietzsche par son tempérament, toutes ses raisons sont beaucoup plus profondes, philosophiques ; c'est pour des raisons philosophiques que Nietzsche est original ; ou du moins son originalité a sens philosophique. On va voir en effet que, par la transmutation des valeurs, Nietzsche entreprend une contestation radicale de toute notre culture avec l'ambitieux projet de la remplacer par une autre tellement différente et supérieure qu'on peut la dire surhumaine. C'est à cette double entreprise qu'est lié le style du *Zarathoustra*, et c'est par là qu'on peut l'expliquer :

D'une part, notre culture se caractérise par sa foi dans la raison, sa confiance dans l'ordre des choses et de la pensée, elle se veut essentiellement « rationaliste » : c'est ce rationalisme qui commence avec la méthode de Socrate, lequel Socrate précisément inaugure cette culture. C'est ce même rationalisme qui, pour deux millénaires, fige ses cadres de pensées dans la logique d'Aristote. C'est lui encore que les théologiens introduisent dans le religieux – avant qu'une révolution rende un culte à la déesse Raison. C'est lui qui se renouvelle et invente la science avec la méthode cartésienne ; lui encore qu'on retrouve, à nouveau renouvelé, dans la dialectique de Hegel et son fameux « ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel »[12].

Contester cette culture, ce sera donc contester la confiance en cette raison, ce sera au moins contester que sa compétence soit toujours, et en tout, suffisante.

On verra d'autre part que le trait essentiel de la nouvelle culture, à laquelle Nietzsche aspire, c'est la création, la spontanéité, l'art, dont



le jeu, l'activité enfantine ou la danse, sont les meilleures images, dont Dionysos, le dieu de l'ivresse et de la danse, et non plus Socrate, serait le symbole. Ce que réclame Nietzsche c'est une culture dans laquelle le dionysiaque, étouffé depuis la Grèce classique par l'apollinien et par le socratisme, retrouverait sa juste place (sur ces termes et ces thèmes, cf. *La Naissance de la tragédie*, t. I, vol. I).

C'est pourquoi, aux « longues chaînes de raisons » qui séduisaient tant Descartes, Nietzsche va préférer la poésie, le proverbe, l'aphorisme, l'allégorie, le chant dithyrambique, la métaphore, la maxime, la parodie, tout ce foisonnement qui constitue la forme exceptionnelle du *Zarathoustra*. Il y a là une pensée et une expression qui procèdent de cette autre culture annoncée et ne sont pas coulées dans les moules de notre culture rationaliste.

Mais, dans la bouche des animaux de Zarathoustra, Nietzsche lui-même nous fournit une explication supplémentaire de son choix d'un style si particulier. C'est qu'il est des choses si nouvelles et si terribles qu'on ne peut les dire tout simplement ; c'est que le renouveau métaphysique qu'il annonce a des implications si terribles que Nietzsche ose à peine les penser, les voir lucidement, si terribles qu'il a bien du mal à les accepter et qu'il ose moins encore les dire[13], jusqu'à ce qu'il trouve, dans le poème, un moyen de le faire[14].

Le commentateur sait bien qu'il déroge à cette exigence fondamentale en traduisant la pensée de Nietzsche en termes prosaïques et en démarches rationnelles. Mais, chez les plus grands, l'inspiration poétique ne nuit en rien à la rigueur de la pensée qu'elle sert au contraire. Ecoutons, là-dessus, Paul Valéry – un orfèvre en matière d'alliance de rigueur et de poésie – remarquant chez Nietzsche « je ne sais quelle intime alliance du lyrique et de l'analytique que nul encore n'avait aussi délibérément accomplie. (...) Dans le jeu de cette idéologie nourrie de musique, j'appréciais fort le mélange et l'usage très heureux de notions et de données d'origine savante »[15]. Il en résulte que l'essentiel de la pensée de Nietzsche échapperait à qui ne verrait dans le *Zarathoustra* qu'un magnifique poème et que – sauf exception tout à fait improbable d'un visionnaire en parfaite affinité

avec Nietzsche – le lecteur est obligé à un lent déchiffrement. C'est là l'excuse du commentateur qui veut aider à ce déchiffrement sans nuire à l'émotion poétique, mais au contraire pour la favoriser dans la mesure où elle ne vaut, pour Nietzsche lui-même, que parce qu'elle est au service d'une vérité.

C'est la même alliance de rigueur et de poésie que l'on retrouve dans la combinaison de lente réflexion et de brutale inspiration qui préside à la composition du *Zarathoustra*. D'un côté, chacune des quatre parties est écrite avec une incroyable rapidité, en une dizaine de jours, et Nietzsche racontera la formidable inspiration dont il bénéficiait, à Rapallo, Sils-Maria et Nice, durant ces périodes exaltées: « On entend, on ne cherche pas; (...) une pensée vous illumine comme un éclair » (*Ecce Homo*, t. VIII, vol. I, p. 309)[16]. D'un autre côté, plusieurs mois – ceux de la maturation – séparent la rédaction de chaque partie de celle de la suivante: la première est écrite au début de 1883, la seconde durant l'été de la même année, la troisième au début de 1884, et la quatrième seulement au début de 1885.

# Chapitre Premier
# Rupture dans la civilisation
# (Prologue, § 1)

## 1. Une critique radicale de toute notre tradition culturelle

A trente ans, Jésus-Christ descendit sur les bords du Jourdain et commença sa vie publique[17]. A l'exact opposé, « *Quand Zarathoustra eut trente ans, il quitta son pays natal et le lac de son pays natal et s'en alla dans la montagne. Là il jouit (...) de sa solitude et ne s'en lassa pas pendant dix ans* »[18].

Pour Platon par ailleurs, le sage, celui qui contemple le soleil – symbole du Bien[19], source suprême de toutes connaissances et de toutes réalités –, c'est celui qui a échappé à la caverne où le commun des mortels séjourne dans l'ignorance[20]. A l'exact opposé, Zarathoustra, celui qui « *vint au-devant du soleil et lui parla* », vit dans une « *caverne* » où le soleil vient l'éclairer.

D'emblée donc les adversaires sont clairement désignés, et l'on est au niveau le plus haut: Jésus-Christ, Platon.

Ce niveau le plus haut c'est, en même temps, le plus radical: Jérusalem, Athènes, c'est – prise à sa racine en effet – toute la culture occidentale (sa religion, sa philosophie, son art, sa science, sa morale,...), indissolublement grecque et judéo-chrétienne, dont Zarathoustra constate la désuétude et dont il préconise le remplacement. Anti-Jésus-Christ, anti-Platon, Nietzsche peut donc aussi bien être caractérisé comme anti-Hegel puisque ce dernier présente sa pensée comme parachèvement de la culture qu'elle englobe et couronne tout

entière, alors que Nietzsche au contraire refuse cette culture à sa base même. Pour lui, et par lui, c'est toute la civilisation qui s'effondre et doit repartir de zéro, construire autre chose.

*a / Contre Platon*

Selon Platon, il existe un autre monde, le monde des Idées, par rapport auquel ce monde sensible n'a pas plus de consistance qu'une ombre ; et la connaissance, le véritable savoir, dépasse la simple opinion justement en ceci qu'elle ne porte pas sur le monde sensible mais s'attache au monde intelligible dont le sensible n'est qu'un vague reflet[21].

Or la démarche de Zarathoustra se situe au-delà et prend son départ en deçà de ces oppositions au-delà/en-deçà, intelligible/sensible. L'empirisme qui s'attache aux faits, le réalisme qui colle au réel, comme « *un serpent* »*, animal de l'ici-bas, rampe au sol, et le rationalisme, les grandes idées, l'idéalisme, les survols de « *l'aigle* »*, animal de l'en-haut, sont tous deux en même temps familiers de Zarathoustra[22].

On mesurera mieux bientôt l'importance de ce premier thème et l'on saisira, qu'à travers Platon, c'est toute notre culture – platonisante – que vise ici Nietzsche.

*b / Contre le dieu chrétien*

Nietzsche refuse le dieu chrétien essentiellement moralisateur et culpabilisant tout autant que le dualisme grec. La réconciliation du serpent et de l'aigle c'est aussi, celle du diable (le serpent de la Genèse) et du bon dieu (Jupiter et son aigle). Le dieu chrétien, bafoué par notre faute originelle et qui vient, lui-même, racheter cette faute par sa douleur, qui donc vient ajouter encore à notre remords, à notre mauvaise conscience, à notre sentiment d'indignité et envenimer nos bonheurs terrestres toujours immérités et vils au regard de ce qu'il propose, fait place au « *grand astre* » qui trouve son « *bonheur* » dans les hommes qu'il « *éclaire* ».

Le prophète de la mauvaise conscience, « *lumen de lumine* »[23], fait place à Zarathoustra, prophète du bonheur, qui descend sur terre,



comme le soleil à son déclin, pour « *que l'eau dorée en coule et qu'elle répande partout le reflet [d'un] ravissement !* » solaire[24].

Et, de même que Dieu s'incarnait en Jésus-Christ pour apporter son message (« *homo factus est* »)[25], de même « *Zarathoustra veut redevenir homme* ».

Précisons toutefois que, bien qu'il se dise « le rédempteur » (« De la rédemption », p. 153), Zarathoustra apparaît plutôt comme l'anti-saint Jean-Baptiste (Nietzsche fera presque explicitement la comparaison, cf. « Le signe », p. 352) que comme l'Antéchrist. Même s'il en annonce et en présente plusieurs caractères, Zarathoustra n'est pas le surhomme lui-même mais celui qui vient l'annoncer (cf. Prologue, § 3), celui qui vient – selon la formule du livre d'Isaïe[26], reprise à propos de Jean-Baptiste dans les trois évangiles synoptiques – « préparer sa voie et aplanir son chemin »[27].

*c / Contre tous les dieux*

Le refus du divin, ce n'est d'ailleurs pas uniquement le refus du seul dieu judéo-chrétien, c'est aussi le refus des dieux antiques, et sous toutes leurs formes.

C'est d'une part, en effet, le refus de dieux qui passeraient, loin dans l'Olympe, dans l'indifférence de tout ce qui concerne l'ici-bas, une éternité de bonheur. Nietzsche n'est pas un nouvel Epicure, ce n'est pas ainsi qu'il veut nous délivrer de la crainte des dieux ; leur mort ne doit pas être leur repli dans l'au-delà. Au contraire le soleil de Zarathoustra trouve son bonheur dans les hommes qu'il éclaire. « La nature t'apparaît libre, exempte de maîtres orgueilleux, accomplir tout d'elle-même, (...), sans la participation des dieux (...) qui mènent une vie sans trouble » se félicitait l'épicurien Lucrèce[28]. C'est à lui que Nietzsche répond quand Zarathoustra se réjouit : « *Grand astre ! Que serait ton bonheur, si tu n'avais pas ceux que tu éclaires !* »

Mais si l'antiquité préfère voir les dieux bien loin c'est que, quand ceux-ci s'occupent des hommes, c'est pour les jalouser ; envieux, ils punissent l'homme de ses ambitions et de ses réussites, choses qui,

de droit, leur sont réservées et que l'homme ne peut connaître sans commettre le péché – mortel – d'*hybris* : « Regarde les maisons les plus hautes, et les arbres aussi : sur eux descend la foudre, car le ciel rabaisse toujours ce qui dépasse la mesure (...) car il ne permet l'orgueil à personne d'autre que lui »[29]. C'est ainsi que Zeus punit Prométhée, le donneur de feu, qui a donné un trop grand pouvoir aux hommes.

Face à ces dieux le sage antique est celui qui, prudent, reste modeste, qui, pour vivre heureux, vit caché (des dieux) ; « Tu auras la sagesse de réduire tes voiles trop gonflées par un vent favorable »[30].

Mais, nouveau donneur de feu, Zarathoustra, lui, ne craint rien : le soleil auquel il s'adresse peut, lui, « *voir sans jalousie un bonheur même excessif!* ». Pas plus que la mauvaise conscience Nietzsche n'accepte l'inhibition, la prudente médiocrité, le « pas de bruit, pas de vague ! » ou le craintif « pourvu que ça dure ! ».

## 2. Aperçu sur la nouvelle culture

Déjà le but essentiel est fixé. En partant de nouvelles bases, de nouvelles racines, Zarathoustra annonce l'instauration d'une nouvelle culture.

Notre culture judéo-grecque, sa morale, sa science, son art, ont pour résultat essentiel d'instaurer un monde de valeurs, d'idéals – le bien, le vrai, le beau, tous plus ou moins confondus avec le sacré – et de juger toutes choses par rapport à ces valeurs.

En reprenant cette culture à sa racine, Nietzsche entend renverser toute cette hiérarchie et la remplacer par une autre, enracinée ailleurs. C'est ce renversement et cette reconstruction que Zarathoustra vient annoncer quand il s'exclame : « *Je voudrais offrir (...) jusqu'à ce que les sages (...) se réjouissent à nouveau de leur folie et les pauvres à nouveau de leur richesse.* »

Ainsi cette reconstruction sera une inversion.

La sagesse et le bonheur seront folie. On est bien au-delà des sagesses rationnelles, tristes et étriquées : loin de la résignation du stoïcien et du plaisir chichement calculé de l'épicurien. On est au-delà, ou plutôt en deçà, de l'opposition du rationnel et de l'irrationnel.



Ainsi la pauvreté sera richesse et bonheur. On est bien au-delà des valeurs économiques, matérielles ; la critique nietzschéenne des valeurs utilitaires de son siècle – et de ceux qui vont suivre – sera féroce (cf. Prologue, § 5). Mais on est bien loin aussi du sermon sur la montagne qui promet au pauvre le royaume des cieux[31]. C'est autre chose que promet Nietzsche qui soupçonne toujours ceux qui prêchent pour un autre monde de vouloir dénigrer le nôtre.

Reste à remarquer que ce changement total de la nature même de la civilisation, cette transmutation, n'est à vrai dire que la restauration d'un ordre ancien. Zarathoustra le dit avec insistance : « *que les sages (...)* A NOUVEAU *(...) les pauvres* A NOUVEAU ». Le renversement de toutes les valeurs est une remise à l'endroit. Zarathoustra vient effacer un péché originel de notre culture qui a inversé les valeurs, il vient restaurer et restituer à l'homme un ordre naturel.

## Chapitre II
## La mort de Dieu
## (Prologue, § 2)

### 1. La mort de Dieu et la joie de Zarathoustra

« *Zarathoustra est métamorphosé, Zarathoustra est devenu enfant.* » Ici, c'est par rapport à Jésus-Christ que se définit le nouveau prophète car il y a là, bien sûr, une comparaison avec l'incarnation divine en l'enfant Jésus. C'est parce qu'il fait cette comparaison et parce qu'il se souvient de la crucifixion de son maître que l'ermite* chrétien rencontré par Zarathoustra s'étonne et le met en garde : « *Malheur, tu veux donc descendre sur terre ? Malheur, tu veux à nouveau traîner toi-même ton corps ?* »

Mais Nietzsche ne rapproche Zarathoustra de Jésus que pour mieux l'en distinguer. Jésus est triste[32], son regard est affligé, car l'homme est mauvais et ne mérite pas un amour qu'il lui donne gratuitement. Pour Zarathoustra au contraire « *son œil est pur et sa lèvre ne montre aucun signe de dégoût* ». Zarathoustra, lui, est un véritable enfant, il ne vient pas gravement, adulte avant l'âge, s'occuper des affaires de son père[33] ; enfant après l'âge[34], il joue, c'est « *un danseur* ». Ce que Zarathoustra préfigure ici c'est le surhomme qu'il va annoncer : cet enfant[35] – sans passé, imprévisible, insouciant –, ce danseur – créateur spontané de gestes harmonieux, c'est le créateur de nouvelles valeurs, le créateur d'une nouvelle culture ni socratique ni chrétienne.

La lumière que veut répandre Zarathoustra, le feu qu'il a laissé couver sous la cendre dix ans durant, là-haut sur la montagne, et dont



il veut maintenant embraser le monde des hommes, la bonne nouvelle qui le réjouit ainsi, c'est que – la fin du chapitre le proclamera – « *Dieu est mort* ».

En quoi cette nouvelle est-elle si réjouissante ?

### 2. La mort de Dieu, destruction du dualisme

La mort de Dieu qui réjouit Zarathoustra, ce n'est évidemment pas la crucifixion de Jésus-Christ à laquelle pense l'ermite.

La mort de Dieu*[2], c'est d'abord ce fait que constate Nietzsche : dans la civilisation du xix^e^ siècle, après le siècle des philosophes qui prêchaient les lumières contre l'obscurantisme et la tolérance contre le fanatisme, après la Révolution française qui a retiré le pouvoir politique au souverain de droit divin et lui a coupé la tête, au siècle de la science positive, de l'efficacité industrielle et des multiples révolutions politiques qui se propagent, la place de Dieu s'est faite de plus en plus petite, peu à peu Dieu a disparu. D'une manière générale, la mort de Dieu c'est donc, d'abord, un fait ; et ce fait, il reste au philosophe à l'interpréter[36].

On peut immédiatement l'interpréter comme la disparition de la notion d'« au-delà » du champ de notre culture ; la mort de Dieu, c'est, d'abord, la mort de l'au-delà, la suppression de la croyance en un autre monde.

Or cette croyance en un autre monde transcendant au nôtre, ce dualisme, constitue le trait essentiel et fondamental de notre culture.

C'est l'opposition de l'ici-bas et de l'au-delà que chacun traduit dans son langage, le religieux parlant du profane et du sacré, d'existence terrestre et de vie surnaturelle, le philosophe parlant du sensible et de l'Idée, du phénomène et du noumène, de l'apparaître et de l'Etre, le psychologue, dont le moraliste emboîte le pas, opposant l'âme au corps, le savant opposant au fait brut la loi mathématique par laquelle il en rend compte. Toute notre culture se résume ainsi dans cette méfiance vis-à-vis de tout ce qui est immédiat, seul étant considéré comme réel et donc digne d'attention, ce qui est derrière, médiat. Le sage, c'est alors celui qui ne se laisse pas abuser. Etre cul-

tivé c'est savoir faire preuve de toute la méfiance requise vis-à-vis du donné, c'est affirmer – non sans quelque mépris pour qui ne le voit pas (c'est tout le sens, par exemple, de l'ironie socratique) – qu'il y a derrière, au-delà, quelque chose de plus fondamental. Et chacun, prêtre, philosophe, savant, s'applique dans son domaine de compétence, à mieux saisir cet au-delà[37].

En d'autres termes toute notre culture est donc pour Nietzsche fondamentalement négative, négatrice, nihiliste*[1] ; pour elle ce monde ne vaut rien, tout ce qu'on y perçoit est illusion, tout ce qui est humain est entaché par le péché. Jésus a de quoi être affligé. Zarathoustra est en revanche celui qui connaît « un bonheur excessif » (Prologue, § 1), celui qui peut dire « *j'aime les hommes* », celui qui prêche pour une culture positive et affirmative. Et quand nous aurons découvert à quel point cette opposition de l'affirmation* et de la négation est fondamentale nous comprendrons mieux encore pourquoi la mort de Dieu*[1] réjouit ainsi Zarathoustra ; elle est, à ses yeux, l'effondrement d'un mode d'être et de penser négatif ; effondrement qui constitue la première étape de l'avènement d'un mode d'être et de penser affirmatif.

De ce point de vue, Nietzsche fait plus que constater la mort de Dieu*[2] et plus que s'en féliciter, il provoque la mort de Dieu*[5]. Plus précisément, du moins en ce qui le concerne lui – et c'est là tout le sens du message de Zarathoustra – c'est le remplacement qui produit l'effondrement, c'est la nouvelle métaphysique naissante qui renverse l'ancienne. Si bien qu'à parler vrai, ce n'est pas parce que Dieu est mort que Zarathoustra est joyeux, c'est bien plutôt parce que Zarathoustra est joyeux que Dieu est mort, ce sont cette joie et cette pensée affirmative, qui, dans leur action créative, produisent la mort de Dieu.

### 3. La mort de Dieu, destruction de la morale

En même temps, les effets de cette joie ont leur portée morale. C'est que, nous le savons, le dualisme est aussi, et d'abord moral : il y a d'un côté le royaume de Dieu – qui n'est pas de ce monde – et d'un



autre côté ce monde – dont le diable est prince. Et là, ce n'est plus seulement ce bas monde, ce n'est plus seulement le corps humain qui sont ainsi dévalorisés, dénigrés ; c'est l'homme lui-même dans son entier, corps et esprit, qui est mauvais, coupable, entaché, originellement pécheur. C'est pourquoi l'ermite, qui mesure l'homme à l'aune de Dieu, peut dire « *j'aime Dieu : je n'aime pas les hommes. L'homme est pour moi chose trop imparfaite* » et peut expliquer – « *J'aimais trop les hommes* » – que c'est son amour même pour Dieu qui l'a détourné des hommes qui ne méritent pas l'amour qu'on peut éprouver pour eux :

Il importe de bien mesurer la gravité de cet aveu de l'ermite ; il reconnaît ici avoir renoncé au précepte d'amour du prochain pour l'amour de Dieu qui constitue le devoir essentiel selon l'enseignement moral de Jésus-Christ[38]. Ainsi non seulement Nietzsche s'oppose à la morale chrétienne idéale mais en outre il constate que celle-ci est, dans la pratique effective, tombée bien au-dessous des exigences de son fondateur. On verra en effet (Prologue, § 8) que Nietzsche inscrit cette disparition de l'amour du prochain à l'intérieur d'un dépérissement plus général de la morale traditionnelle chez l'homme.

Ainsi, les hommes sont écrasés sous le poids des valeurs, des contraintes et des institutions suspendues à l'autre monde. Là encore Zarathoustra s'oppose radicalement à Jésus ; ce dernier est venu aider les hommes à porter ce poids, et le saint ermite suggère à Zarathoustra de faire de même : « *Ne leur donne rien, (...) Prends-leur plutôt quelque chose et porte-le avec eux.* » Mais Zarathoustra refuse, il ne vient pas, lui, « racheter » les hommes, partager leur fardeau, il vient le leur supprimer, les débarrasser de l'au-delà ; et c'est pourquoi il peut ironiser et répondre à l'ermite qui, certes, ne l'entendait pas ainsi, mais prend bien la plaisanterie : « *Mais laissez-moi plutôt partir vite pour que je ne vous prenne rien !* »

Mais en réalité la suppression de l'au-delà est un don, un « *présent* » que Zarathoustra « *apporte aux hommes* » et ce don, l'affranchissement de l'homme assujetti à l'au-delà, n'est pas une mince

aumône, Zarathoustra est bien trop riche, « *pas assez pauvre* », pour se limiter à une aumône. Il ne s'agit de rien de moins que d'une réhabilitation, d'un retour de l'homme à lui-même, d'une désaliénation, d'une restitution à l'homme de son honneur perdu. La porte est ouverte pour la seconde étape de la transmutation*: Dieu est mort, il faut suspendre ailleurs les valeurs morales.

Mais cet ailleurs c'est l'homme lui-même; Zarathoustra lui ôte un fardeau mais il charge l'homme d'un autre fardeau, fardeau tellement plus lourd qu'il est digne d'un surhomme.

# Chapitre III
## Première étape de la transmutation : le renversement des anciennes valeurs. (Prologue, § 3)

### 1. L'annonce du surhomme

Mais supprimer le fardeau du transcendant ce n'est pas supprimer tout devoir. Nietzsche ne prêche pas la facilité et le laisser-aller, qui caractériseront le dernier homme, il prêche au contraire – « *Je vous enseigne le surhomme. L'homme est quelque chose qui doit être dépassé.* » – le devoir de dépassement, d'avancée vers le surhomme.

Cette idée du surhomme est l'idée essentielle du Prologue, le seul des concepts fondamentaux de la pensée de Nietzsche qui y soit explicitement nommé (les autres concepts fondamentaux: Nihilisme, Volonté de Puissance, Eternel Retour sont certes présents mais implicites).

Plus précisément, c'est là le thème central du premier discours de Zarathoustra, discours central, fondamental, qui recouvre les parties 3, 4 et 5 du Prologue et constitue même en un sens le Prologue proprement dit puisqu'en le terminant Nietzsche affirmera: « Ici finit le premier discours de Zarathoustra, celui qu'on appelle aussi " le prologue. " »

Que désigne ce terme? Qui est le surhomme?

La manière dont le Nietzsche introduit cette idée – immédiatement après avoir annoncé la mort de Dieu – suffit presque à fournir la réponse: le surhomme, c'est celui qui doit (un devoir qui est à la

fois nécessité pratique et contrainte morale) remplacer le dieu mort, créer toutes les nouvelles valeurs auxquelles il se soumettra, maintenant que sont dévalorisées celles qu'on voulait croire toute faites par Dieu.

Mais cela, Zarathoustra ne le fera comprendre que progressivement. Suivons-le dans les multiples détours où il nous entraîne pour y parvenir.

L'annonce du surhomme est immédiatement suivie d'une allusion aux théories évolutionnistes de Darwin : « *Tous les êtres jusqu'à présent ont créé quelque chose au-dessus d'eux : (...) Qu'est-ce que le singe pour l'homme ? C'est ce que doit être l'homme pour le surhomme.* »

Mais il ne faudrait pas prendre ce passage au pied de la lettre ; Nietzsche n'utilise pas l'évolutionnisme comme un argument, mais comme une comparaison pédagogique, comme une image. Et le surhomme n'est pas une nouvelle espèce, engendrée par la sélection naturelle, qui remplacerait l'homme actuel comme l'espèce *homo sapiens* a remplacé des espèces antérieures de simiens (contre une telle interprétation, cf., notamment *Fragments posthumes*, 1888, t. XIV, p. 233 ; cf. aussi *Ecce Homo*, t. VIII, vol. I, p. 278). Le surhomme n'appartient pas à une nouvelle race[39].

Mais il y a là un impératif : si le surhomme c'est ce que l'homme lui-même pourrait être, c'est, du même coup, ce que l'homme doit être après la mort de Dieu. Zarathoustra le dit avec insistance : « *L'homme est quelque chose qui DOIT être dépassé.* »

## 2. L'homme et sa métaphysique nihiliste

Mais, avant même de nous dire comment il faut entendre ce dépassement de l'homme par lui-même, Nietzsche nous précise comment il ne faut surtout pas l'entendre. Avant de nous dire ce que doit être le surhomme, Nietzsche nous dit ce qu'il n'est absolument pas. Ce dépassement il ne faut surtout pas l'entendre – comme le font la morale et la métaphysique traditionnelles – comme un dépassement du



corps par l'âme : le surhomme n'est pas un pur esprit.

Traditionnellement, en effet, la métaphysique oppose ces deux aspects de notre nature : l'homme est un être hybride qui tient à la fois – disait Pascal – de l'ange et de la bête[40]. Traditionnellement on établit une hiérarchie entre ces deux attributs de la nature humaine, et, traditionnellement, on nous présente un homme tiraillé entre ces deux parties de lui-même. Et, ici encore. Athènes et Jérusalem s'accordent parfaitement. D'un côté l'âme participe au divin, « quand on regarde de son côté et qu'on reconnaît tout ce qu'elle a de divin, c'est ainsi que l'on pourra le mieux se connaître »[41]. D'un côté, en lui donnant cette âme, Dieu peut dire : « Faisons l'homme à notre image »[42]. D'un autre côté le corps, domaine du désir et de la tentation, est une prison dont la sagesse, puis la mort, en nous faisant échapper à ce monde, nous délivrent[43].

Nietzsche reconnaît la nature composite de l'homme et même élargit l'éventail pascalien depuis l'infra-animal jusqu'à l'ultra-angélique, l'homme devenant « *un hybride de plante et de spectre* ». Mais il précise tout de suite que le nouvel être dont il prêche l'avènement ne doit pas abandonner l'un des deux aspects de cette nature au profit de l'autre : « *vous ai-je demandé de devenir spectre ou plante ?* » Nietzsche ne vient pas, après tant d'autres, inviter l'homme à choisir entre les deux. C'est que, nous l'avons déjà signalé, il voit dans un tel tiraillement un nouvel avatar du dualisme de la métaphysique traditionnelle qui se prolonge dans cette autre hiérarchie tout aussi répandue dans notre culture. Nietzsche ne vient pas forcer l'homme à détruire une moitié de sa nature pour faire triompher l'autre, il vient lui enjoindre de développer pleinement les deux aspects de sa nature.

Si le surhomme n'est pas le pur esprit désincarné de la métaphysique traditionnelle il est encore moins – on le prévoyait – l'homme, tourné vers l'au-delà et méprisant pour l'ici-bas, de cette même métaphysique traditionnelle. C'est au contraire celui qui refuse Dieu, qui ne croit pas à l'au-delà mais croit à la seule terre. « *Le surhomme est le sens de la terre (...). Autrefois, l'outrage fait à Dieu était le pire*

*outrage, mais Dieu est mort et avec lui sont morts aussi ceux qui lui faisaient outrage. Maintenant, ce qu'il y a de plus terrible, c'est faire outrage à la terre, c'est tenir en plus haute estime les entrailles de l'insondable que le sens de la terre !* »

En quoi tout ceci est-il surhumain ? Avant de répondre (Prologue, § 4), Nietzsche va approfondir encore son analyse du nihilisme : il va ainsi nous révéler la présence de la volonté de nier sous-jacente à notre culture dualiste et en même temps montrer par quelle tromperie, quel tour de passe-passe, cette volonté de nier a réussi à s'imposer.

Pour saisir la présence de la volonté négative, du nihilisme, dans toute notre culture, il suffit de poser la question – typiquement nietzschéenne – de la généalogie : Quelle est l'origine de cette culture dualiste ? Quelle en est la généalogie ? Qui pense de telles oppositions ? Qu'est-ce que l'homme qui pense ainsi ? Que VEUT-il ?

On serait volontiers tenté de répondre que l'homme ne rabaisse ce bas monde profane, sensible, terrestre, brut, corporel, que pour mieux magnifier l'autre sacré, suprasensible, idéal, mathématique, immatériel, éternel. Mais Nietzsche, qui juge de l'origine sur les résultats, s'aperçoit que c'est exactement l'inverse qui est vrai, on ne déprécie pas un univers pour en magnifier un autre, on invente un univers magnifique pour mieux déprécier le premier. Ce que veut d'abord le dualisme c'est dénigrer, rabaisser, ramener à rien ; le dualisme est nihilisme*[1] « *Ceux qui vous parlent d'espoirs supraterrestres ! (...) sont des hommes qui méprisent la vie, des moribonds qui eux-mêmes s'empoisonnent (...). Autrefois l'âme regardait le corps avec mépris : et rien alors n'était plus haut que ce mépris (...). O, cette âme était elle-même maigre, hideuse et affamée : et la volupté de cette âme était cruauté !* »

Reste évidemment que, si c'est une volonté de nier, de discréditer que Nietzsche discerne au fondement de la métaphysique, et plus généralement au fondement de la culture de l'homme*, ce sera, inversement, une volonté d'affirmer, de valoriser, qui caractérisera la nouvelle culture, celle du surhomme.



## 3. Généalogie de la pensée de Nietzsche

Ce point tout à fait capital va nous permettre de saisir plus profondément la pensée de Nietzsche en lui appliquant, à son tour, la question de la généalogie.

Nous avons jusqu'ici présenté son rejet du dualisme et du moralisme comme le point de départ de sa philosophie. Mais, avant de développer les deux thèmes négatifs du renversement des valeurs et de la mort de Dieu, le Prologue commençait par la vénération d'un nouveau dieu. Nous comprenons maintenant que Nietzsche ne saurait partir d'un rejet, d'une négation et nous pouvons ainsi creuser, un peu plus profondément encore, vers les racines de cette philosophie. Ce refus du dualisme moraliste en effet n'est pas un axiome immotivé, un point de départ absolu, il a lui-même sa raison profonde et repose sur une volonté positive. La volonté profonde de Nietzsche ne saurait être une volonté de nier, de détruire, de refuser. Nietzsche n'est pas fondamentalement critique, il n'est animé, lui, par aucun ressentiment. Si donc il prêche « *le grand mépris* » pour notre civilisation et sa morale c'est qu'il a mieux à proposer ; il n'en invente pas une autre pour dénigrer celle-ci (vouloir négatif), mais, au contraire, il ne dénigre celle-ci que, secondairement, dans sa vénération pour l'autre qu'il appelle et annonce (vouloir positif). Pour Nietzsche c'est la volonté d'affirmer, de dire « oui » à la vie, « oui » à l'être, c'est la volonté de créer et de se créer soi-même qui donne valeur aux choses et aux actes, et chez lui-même, bien entendu, c'est cette volonté qui est première. C'est là ce que, déjà, André Gide avait admirablement compris, et admirablement dit : « Oui, Nietzsche démolit ; il sape, mais ce n'est point en découragé, c'est en féroce ; c'est noblement, glorieusement, surhumainement, comme un conquérant neuf violente des choses vieillies. La ferveur qu'il y met, il la redonne à d'autres pour construire (...) Démolir, Nietzsche ? Allons donc ! Il construit – il construit vous dis-je ! Il construit à bras raccourcis »[44].

Mais précisément sa volonté positive, sa volonté de construire, rencontre immédiatement sur sa route, dans sa démarche construc-

tive, l'obstacle de toute notre civilisation dualiste et moraliste toute imprégnée – c'est ce qu'il y décèle – d'une volonté de nier, de noircir, de rabaisser ; et c'est pourquoi sa première démarche sera la destruction de cette civilisation. Plus précisément, puisqu'il se trouve que cet obstacle est en train de perdre de son importance, puisqu'il se trouve que la métaphysique dualiste est en régression, la première démarche de Nietzsche sera simplement d'ajouter à son déclin. Dans l'ordre logique des concepts donc, selon l'ordre des raisons, selon l'ordre généalogique, L'IDÉE DE VOLONTÉ D'AFFIRMATION EST PREMIÈRE PAR RAPPORT À CELLE DE RENVERSEMENT DES VALEURS ET À CELLE DE MORT DE DIEU – c'est de celle-là que suivent celles-ci. « Ceux qui méprisent grandement (...) vénèrent grandement » (Prologue, § 4) et c'est parce qu'ils vénèrent qu'ils méprisent.

On voit qu'on ne saurait par conséquent en aucun cas souscrire à cette opinion, opinion très répandue et formulée par exemple notamment par Eugen Fink, selon laquelle : « Cette méthode de Nietzsche donne lieu à des surenchères : on pourrait la lui appliquer à lui aussi. On aurait le même droit de se demander que signifie ce fait qu'un homme ne voit qu'esprit de vengeance dans la morale de l'amour du prochain, ne voit que névrose dans la vénération de Dieu. Une telle psychologie des profondeurs n'est-elle pas elle-même l'expression d'une vie qui se meurt, d'une vie aveugle à la valeur ? »[45]. Toute la philosophie de Nietzsche est là pour démentir cette lecture, le prophète du surhomme n'exprime certes pas « une vie qui se meurt », l'appel à la création de nouvelles valeurs n'est pas le fait « d'une vie aveugle à la valeur ». D'ailleurs ce n'est pas dans l'amour du prochain en soi ou dans la vénération de Dieu en soi que Nietzsche voit vengeance et névrose ; c'est dans un certain amour et une certaine vénération.

### 4. L'HOMME ET SA MORALE RÉACTIVE, L'HEURE DU « GRAND MÉPRIS »

Mais il faut remonter plus haut encore dans la généalogie. Reste à saisir comment, par quelle mystification, la volonté de nier a ainsi



réussi à s'imposer, d'où vient ce triomphe du dénigrement. Pour comprendre il faut examiner ce nihilisme dans son aspect moral, car n'oublions pas que la métaphysique dualiste – Zarathoustra*[1] le savait déjà – est le résultat d'une morale. C'est donc dans cette morale que la démarche généalogique va nous montrer à l'œuvre cette volonté de nier, de noircir, de discréditer ; et c'est là que nous allons comprendre son mode de fonctionnement, nous expliquer sa réussite et par là saisir mieux ce qui, inversement, inspirera la conduite et la métaphysique du surhomme.

Ce dont on s'aperçoit, c'est de la complicité de la volonté négative, nihiliste, avec les forces réactives (action et réaction*).

Qu'est-ce à dire ? Nietzsche, nous le verrons, sera amené à considérer la totalité de l'être comme un foisonnement de forces qui s'opposent ou se conjuguent, s'entremêlent et s'entre-influencent. C'est là en effet, si l'on refuse, comme lui, de parler d'un arrière monde plus essentiel et stable, la description la plus satisfaisante qu'on est amené à donner de ce monde seul existant[46]. Or on peut distinguer deux sortes de ces forces qui constituent le monde : celles qui agissent et celles qui réagissent, qui subissent, les forces actives et les forces réactives (un corps est en mouvement soit parce qu'il est moteur, soit parce qu'il est mû ; l'herbe pousse sous l'effet de son action propre, elle est fauchée, sous l'effet de la force active du faucheur, en subissant, en se pliant passivement, en réagissant à l'action du faucheur ; de même j'accomplis tel ou tel acte soit parce que je l'ai décidé librement – action –, soit parce que j'obéis – réaction). Ce dont s'aperçoit Nietzsche et ce que va maintenant nous faire saisir Zarathoustra, c'est que partout la volonté négative fait triompher les forces réactives et fait taire les forces actives ; partout elle fait triompher celui qui obéit et partout elle contraint le maître à se taire. Ce qui triomphe dans la morale de l'homme c'est la petitesse, la parcimonieuse mesure, l'obéissance, la réaction.

La première étape sur la voie qui conduit au surhomme, ce sera donc l'étape morale, où l'on prendra conscience de ce total renversement des rôles, ce sera donc « *l'heure du grand mépris* » pour la

morale réactive. Et c'est à ce grand mépris qu'appelle Zarathoustra en examinant un à un, dans une énumération rigoureuse, tous les concepts fondamentaux de notre morale traditionnelle[47]. Partout il va appeler à prendre conscience du caractère pauvre, craintif et au total vindicatif des notions et de la vie morales. Partout il va nous montrer comment la volonté de nier privilégie la veule docilité. En même temps, commençant à esquisser par contraste le portrait du surhomme, il va partout suggérer comment une autre morale, surhumaine, pourrait penser ces mêmes notions morales et être vécue.

Mépriser LE BONHEUR, ce sera constater qu'on en fait une réaction passive et un peu honteuse, alors que « *mon bonheur devrait justifier l'existence elle-même !* », alors que ce devrait être, sinon le but de la vie – on verra (dans notre chapitre, section 4) que celui qui l'atteint ne s'en préoccupait guère – du moins son parachèvement, la marque même d'une pleine activité réussie. Mépriser le bonheur, ce sera voir que les philosophies qui en ont fait le fondement de la morale l'ont débarrassé de tous ses éléments actifs, dynamiques, pour ne plus y voir que passive résignation comme les stoïciens, ou prudente ataraxie comme les épicuriens ou, qui pis est, béatitude future qui dépend moins de mon activité que de celle de Dieu.

Mépriser la RAISON, c'est-à-dire la conscience morale si l'on en croit Kant, ce sera y discerner le triomphe des forces réactives et mépriser les décisions prévisibles, les attitudes dociles, attendues et sans risques, de celui qui confond la loi commune avec la raison universelle.

Cette raison mérite d'ailleurs le même « *grand mépris* » dans son rôle spéculatif d'instrument de connaissance que dans son rôle pratique de législatrice morale. Et une large part de l'œuvre de Nietzsche nous révèle combien la connaissance animée par une volonté négative peut être misérable et pitoyable. Bien loin d'aspirer au savoir « *comme le lion à sa nourriture* », la connaissance rationnelle, c'est-à-dire la philosophie mais c'est-à-dire aussi la science, ne cherche, en effet, qu'une vérité tout entière rassurante ; une vérité objective, c'est-à-dire débarrassée de tout instinct, de toute préférence individuelle, et donc désincarnée, car le corporel, le charnel, ont toujours quelque chose d'inquiétant ; une vérité claire, cohérente, c'est-à-dire une vérité prévisible et susceptible de dicter une action bien sage, sans risques inattendus. Une telle connaissance n'est pas avide de savoir, elle est soucieuse de sécurité. (Sur ce point, cf. en particulier le discours que tiendra le consciencieux de l'esprit – le savant – dans le chapitre « De la science », *A P Z*, p. 327 *sq.*). Volonté faible et négative, mensongère au fond, elle ne veut pas tant connaître que rassurer et se rassurer ; ce qu'elle cherche, en réalité, c'est, dans les propres termes de Hegel, la casanière « satisfaction » qu'on éprouve à être chez soi[48], c'est l'image d'un monde tout entier soumis aux catégories de notre pensée logique : identité, causalité, finalité ; l'image d'un monde, tout entier prévisible, dans lequel le hasard n'a aucune place, monde tout entier voulu et créé par un dieu infiniment bon et infiniment puissant, dans lequel le mal ne saurait être qu'une illusion ou un phénomène marginal dont l'homme est seul coupable. Au total donc, la raison connaissante a bien souvent de bien mauvaises raisons de connaître (sur ces mauvaises raisons, cf. notamment *Le gai Savoir*, I, § 37, t. V, p. 81).



Mépriser la VERTU, c'est-à-dire la disposition morale, l'inclination au bien, ce sera réaliser que ce qui devrait être activité courageuse débordante, emportement « *furieux* », n'est plus qu'habitude conformiste d'un bien faire confondu avec l'obéissance à Dieu ; ou, tout simplement, avec l'obéissance au plus fort.

Mépriser la JUSTICE, ce sera comprendre combien cette vertu essentielle (aussi bien pour les moralistes – chez Platon, par exemple elle équilibre les autres vertus – que pour les politiciens qui la réclament et prétendent l'instaurer), combien ce qui devrait être le fait de la « *braise* » et du « *brasier* » est devenu un égalitarisme tellement simpliste qu'il en est ridicule (cf. la caricature de justice du Prologue, § 8) ou devenu le mesquin calcul soupçonneux du jaloux qui craint d'être lésé.

Mépriser la COMPASSION enfin – la charité chrétienne – ce sera voir qu'elle a été confondue avec la pitié, avec une contagion de la

souffrance, avec une abdication de qui en même temps se laisse influencer, envahir par le malheur d'autrui, et en même temps reste méprisant pour l'être pitoyable, avec une attitude nihiliste, conservatrice de tout ce qui ne mérite que de disparaître (sur cette question de la pitié, cf. notamment *L'Antéchrist*, § 7, t. VIII, p. 164-165). On est bien loin du véritable amour du prochain qui n'est rien s'il n'est absolu, s'il n'est « *la croix où l'on cloue celui qui aime les hommes* »[49].

Dans toutes ces notions traditionnelles de notre morale, le grand mépris discerne « *pauvreté, saleté et piteux confort* » car derrière tout ceci la généalogie nietzschéenne discerne l'attitude réactive, peureuse, de qui plie le dos et laisse pleuvoir les coups ; derrière tout ceci elle discerne la petitesse, la médiocrité, la parcimonieuse mesure. Derrière cette morale maladive, pour qui la bonne conscience est déjà péché de suffisance et d'arrogance, pour qui le seul sentiment moral valable est celui de sa culpabilité, derrière cette attitude d'inhibition de l'action par la réaction, la généalogie nietzschéenne discerne une survivance de cette idée, courante chez les anciens[50], que la pire des fautes serait de réussir et d'être heureux, que tout succès, voire même toute prétention à l'action, serait démesure, *hybris*, et toute *hybris* sacrilège, atteinte à une prérogative divine. Le véritable péché de l'homme, qui appelle la punition divine, « *qui crie vers le ciel* »[51], c'est la petitesse, la faiblesse, la mesquinerie. Et le cri d'appel à la malédiction divine est un cri de vengeance. En effet, derrière toute cette morale, ce que distingue plus profondément la généalogie nietzschéenne c'est un ressentiment, c'est l'esprit de vengeance du faible aigri et haineux qui en veut au fort et veut le contraindre à la même attitude fatiguée que la sienne. Elle discerne même le pire des esprits de vengeance : le ressentiment contre soi-même, la mauvaise conscience (sur ces notions, cf. *Généalogie de la morale*, t. VII).

La vie est coupable, nous sommes coupables, la religion nous l'a appris. On voit clairement ici que ce que Nietzsche rejette, d'abord et principalement, sinon exclusivement, c'est une religion moralisatrice et culpabilisante, religion qui ne serait pas tant la pensée de



Jésus que sa déformation développée par les évangélistes et surtout par saint Paul. Cette religion, qu'il vise sous une forme certes caricaturale, est sans doute, à ses yeux, la religion de son entourage, celle de son père pasteur, celle aussi de Kant qui ne découvre Dieu qu'à titre de postulat de la raison pratique, et donc ne découvre, en dernière analyse, qu'un Dieu moral.

Si, comme le montre Nietzsche, la métaphysique est le fruit d'une morale, morale qu'elle vient ensuite conforter, et si la métaphysique dualiste est le fruit de la morale du dénigrement et de la mauvaise conscience qui partout font triompher les forces réactives, reste à savoir plus précisément quelle est la généalogie de la métaphysique du surhomme, sur quelle morale va reposer la métaphysique du sens de la terre. Qu'est-ce, précisément, que cette morale active pour qui « *le bonheur devrait justifier l'existence elle-même !* », pour qui la raison s'attache au savoir comme « *le lion à sa nourriture* », cette morale de qui sa vertu rend « *furieux* », cette morale pour qui la justice est « *braise et brasier* », et la compassion « *croix* » ?

## 5. Les notions de généalogie et de volonté de puissance

La GÉNÉALOGIE de la métaphysique et de la morale de l'homme nous a révélé, dans leur nihilisme foncier, un certain type de VOLONTÉ DE PUISSANCE. La poursuite de notre lecture exige plus ample examen de ces notions essentielles et de la démarche qu'elles fondent.

Sur ces notions – nous l'avons vu et nous le verrons – Nietzsche fonde toutes ses interprétations, transformant systématiquement la question de l'être : « Qu'est-ce que... ? » en question de la généalogie : « Quelle est la généalogie de... ? » et cette dernière question en question du vouloir : « Que veut... ? ».

Cette démarche consiste donc, dans un premier temps, à considérer toute chose comme un ensemble de forces en train d'accomplir un travail, comme une puissance, et dans un second temps à observer où va cet ensemble de forces, que veut cette puissance. Ainsi, analyser une croyance, une institution ou un comportement, c'est d'abord

les considérer comme des puissances, des activités efficaces, c'est ensuite se demander d'où viennent ces puissances, de quelle intention elles procèdent, vers quoi elles se dirigent, ce que veut celui qui croit ceci, institue cela, se comporte ainsi.

C'est là une démarche nouvelle en philosophie, avec elle, Nietzsche y introduit une démarche comparable – *mutatis mutandis*, gardons-nous des amalgames superficiels même s'ils sont éclairants – à celles qu'effectuent, à peu près à la même époque, chacun dans son domaine et à sa manière, Marx ou Freud. Comme ces derniers, Nietzsche nous apprend en effet à chercher un sens profond, latent, médiat, et qui donc échappe pour une large part aux acteurs, sous le sens apparent et immédiatement conscient des faits humains. Derrière un comportement, tout comme Freud psychanalyse une motivation inconsciente ou comme Marx dénonce une idéologie[52], Nietzsche nous apprend à discerner un vouloir, une volonté de puissance, une certaine intention qui cherche à se réaliser, une force, une puissance qui vise un but, but aisément identifiable pour l'œil exercé du généalogiste. Il va en résulter, et là réside pour une grande part la nouveauté, que la morale en particulier et la philosophie en général ne seront plus l'auto-analyse d'un sujet conscient et responsable comme elles l'étaient pour Descartes ou pour Kant, mais qu'elles deviennent repérage des intentions, diagnose et pronostic.

Si Nietzsche transforme la question de l'être en question de vouloir, il transforme aussi la question du vouloir en question du valoir: le « que VEUT ? », signifie « que VAUT ? ». Ce que Zarathoustra apprécie ou non, dans un comportement, c'est le valoir du vouloir qu'il y décèle. Et c'est pourquoi les termes « veut », « volonté » reviendront sans cesse dans ses litanies: « J'aime celui qui (...) car de la sorte il VEUT » (Prologue, § 4). C'est qu'une puissance peut vouloir s'étendre, s'accroître, vouloir devenir plus puissante, elle peut au contraire vouloir diminuer, disparaître. Dans ce dernier cas on parlera d'une puissance à la volonté négative, on parlera de nihilisme*[1, 2, 3], dans le premier cas on parlera d'une puissance*[2] qui se veut elle-même, d'une puissance qui veut la puissance, d'une volonté d'affirmation. Là-dessus Nietzsche fonde tout un nouveau système d'appréciation dans lequel le « oui » et le « non » remplacent toutes les valeurs traditionnelles, système d'évaluation dont l'originalité n'a d'égale que la profondeur. C'est ainsi que l'on voit Zarathoustra remplacer le bien de l'ancienne morale par une certaine qualité du vouloir: le vouloir créer, la volonté de s'étendre, de se développer, la volonté de sa propre puissance ; et poser inversement comme valeur négative, pour remplacer le mal de la morale, le vouloir inverse, le vouloir détruire, le laisser-aller et le contentement de soi, la somnolente quiétude (sur ces termes cf. « Des chaires de vertu », *A P Z*, p. 28 *sq.*), qui entravent toute volonté de renouvellement.



On sera peut-être tenté de dire que pareille méthode reste de portée limitée et d'objecter, comme le fait Eugen Fink, que: « La névrose peut parfois se déguiser en phénomène religieux, l'esprit de vengeance en morale. Mais cela ne doit pas nous induire à croire que toute religion est névrose et toute morale, esprit de vengeance »[53]. En décelant de « mauvaises » raisons sous un système moral ou religieux, Nietzsche ne saurait prétendre – dira-t-on – qu'il n'y ait pas, par ailleurs, pour d'autres, ou dans l'absolu, en droit, d'autres raisons bien meilleures. On ajoutera même que, bien plus, quelle que soit la généalogie subjective d'une certaine croyance en Dieu elle ne prouve rigoureusement rien quant à l'existence ou à la non-existence objectives de Dieu, pas plus que ses motivations profondes ne changent quoi que ce soit à la valeur – objective – d'un comportement.

Tout ceci, certes peu contestable, ne nous paraît pourtant pas constituer des objections pertinentes contre Nietzsche qui connaît et respecte parfaitement ces limites exactes de sa méthode.

On ne saurait reprocher à Nietzsche un double paralogisme en vertu duquel il ferait de la généalogie subjective d'une religion un argument et contre l'existence objective de Dieu et contre la valeur de toute attitude religieuse en général. D'un côté, en effet, ce n'est pas en se fondant sur la volonté nihiliste décelée dans une religion que Nietzsche conclut à l'inexistence de Dieu puisque, nous le savons, la mort de Dieu n'est pas pour lui la conclusion d'un raisonne-

ment mais un fait observé – observé autour de lui et dans sa propre conscience – une évidence. Par ailleurs, de ce qu'une certaine attitude religieuse est, à ses yeux, « névrose » Nietzsche ne conclut évidemment pas que toutes le sont nécessairement puisqu'il n'hésite pas, au contraire, et à plusieurs reprises, à présenter comme religieuse l'attitude, fondée sur une autre volonté, qu'il entend instaurer (ainsi *La Naissance de la tragédie* opposait le Dionysiaque à l'Apollinien, ainsi le Prologue (§ 1) commence par une « prière », ainsi le Prologue (§ 4) va proposer une nouvelle image de Dieu) ; la mort d'un certain dieu n'est peut-être pas celle de tous les dieux...

On ne saurait pas plus reprocher à Nietzsche une extrapolation téméraire par laquelle il étendrait à toute morale, sans distinction, la volonté vindicative décelée dans une certaine morale, puisqu'il va proposer, fondée sur une autre volonté (Prologue, § 4), une nouvelle morale.

Ainsi, une rigoureuse délimitation de la portée exacte de la démarche généalogique, loin de la dévaloriser, constitue au contraire la meilleure garantie de sa validité. C'est bien, sinon donc toute religion et toute morale en tant que telles, la racine profonde d'une certaine attitude morale, d'une certaine attitude religieuse l'une et l'autre très répandues et bien enracinées dans notre culture que Nietzsche décèle. On ne peut, sans mauvaise foi – sans une mauvaise foi dont on ferait aisément la généalogie... – le refuser à Nietzsche et se refuser à l'examen de conscience auquel il nous invite.

# Chapitre IV
## Seconde étape de la transmutation : la création de nouvelles valeurs. (Prologue, § 4)

Ni pur esprit purifié de son corps, ni contemplatif de l'au-delà oublieux de l'ici-bas, le surhomme n'est pas un ange ; mais ce n'est pas non plus une bête, il a science et morale. Ni spectre ni plante, c'est – telle était la leçon du Prologue, § 3 – l'homme de la transmutation.

### 1. Comment s'opère la transmutation

Avec la notion de volonté de puissance Nietzsche n'a pas seulement décelé le vice profond qui ronge la culture traditionnelle. Il a, en même temps, découvert la source d'où pourrait jaillir une nouvelle culture. Nous avons vu comment la critique d'une certaine métaphysique et d'une certaine morale ont conduit Zarathoustra à y déceler un certain type de volonté de puissance : le vouloir diminuer, détruire. Reste à voir – et tel est l'objet du Prologue, § 4 – d'abord ce que serait exactement une volonté de puissance positive, constructive, créatrice et ensuite quelle morale, et quelle métaphysique pourraient en résulter[54].

En d'autres termes, nous assistons maintenant à la création de nouvelles valeurs. Les valeurs nouvelles, transmutées, ce sont en effet les valeurs détachées de la volonté de destruction qui les dominait et réanimées par une volonté créatrice, affirmative.

Par cette greffe des valeurs sur un autre type de volonté de puissance, Zarathoustra procède à une transvaluation, c'est-à-dire à une

réhabilitation totale de toutes les valeurs épuisées dans notre culture : la raison, la morale et ses vertus, et même à une réhabilitation des grands concepts de la métaphysique traditionnelle qui sont réintroduits, non plus tels que les pense et les vit une volonté négative et vindicative, mais tels que les pense et les vit la volonté de « *ceux qui passent de l'autre côté* ». Ce que donc nous voyons c'est comment cette volonté affirmative fait taire les forces réactives et redonne leur juste place aux forces actives ; on assiste à ce que sera la domination de la réaction, de la passivité, de l'esclavage, par l'action, l'activité, la maîtrise.

## 2. La volonté de puissance du surhomme

Nous avons vu que l'activité principale, la marque même, de la volonté négative, consiste dans l'instauration d'un dualisme, dans l'invention d'un monde transcendant au nom duquel elle peut déprécier l'ici-bas. Il est donc évident que la volonté du surhomme sera celle qui, inversement, refusera tout arrière-monde ; ses valeurs seront celles qui ne cautionnent aucun dualisme ni ne sont cautionnées par aucune transcendance. Sa volonté sera, fondamentalement, VOLONTÉ DE L'IMMANENCE, volonté de ceux « *qui ne cherchent pas derrière les étoiles une raison de décliner (...) mais qui au contraire se sacrifient à la terre.* »

Dans la mesure où sa recherche généalogique amène Nietzsche à valoriser la notion de volonté, et où Zarathoustra ne cesse de répéter « *j'aime celui qui (...) VEUT* », on risque d'être tenté de voir dans sa pensée un formalisme, pour lequel seule l'intention compterait. Et certes il est bien vrai que, selon lui, la réalisation matérielle effective compte moins que l'activité déployée pour y parvenir, que « *ce qui est grand chez l'homme, c'est d'être un pont, et non un but* », que « *ce qu'on peut aimer chez l'homme, c'est qu'il est (...) PASSAGE* » ; il est bien vrai que la volonté qui inspire l'acte compte plus que le résultat. Il ne faut toutefois pas pour autant confondre cette volonté avec une simple intention, car on ne peut juger de la vigueur d'un



vouloir que précisément sur sa capacité de dépasser l'intention pour agir. La volonté de puissance doit se réaliser dans des ACTIVITÉS EFFECTIVES : « *J'aime celui qui TRAVAILLE* » précise bien Zarathoustra. Une volonté qui en resterait aux intentions ne serait que velléité, et donc justement volonté fatiguée ; il est « *dangereux de tressaillir et dangereux de s'arrêter* ». Ne nous y trompons donc pas, Kant est au nombre des adversaires visés par Nietzsche ; la volonté de puissance*[2] n'est pas la bonne volonté, c'est celle qui passe à l'action.

Quelle action ? Le surhomme, c'est d'abord celui qui se vainc lui-même. Ce qu'il cherche, c'est « *son déclin* », c'est « *une raison pour décliner et pour être victimes.* » Et Nietzsche multiplie les formules paradoxales : « *J'aime ceux qui ne savent vivre qu'en déclinant, car ils sont ceux qui passent de l'autre côté. J'aime ceux qui méprisent grandement, parce qu'ils vénèrent grandement.* » Mais toutes ces contradictions ne doivent ni nous surprendre ni nous égarer.

Elles ne doivent pas nous surprendre ; la philosophie de Hegel a déjà familiarisé les lecteurs avec cette idée d'une négation qui est affirmation, d'un déclin qui est passage, d'une destruction qui est construction. Mais encore faut-il bien remarquer la différence, et même l'opposition fondamentale, entre Hegel et Nietzsche : chez Nietzsche c'est l'affirmation et non la négation qui est première. Comme le montre bien Gilles Deleuze : « L'anti-hégélianisme traverse l'œuvre de Nietzsche, comme le fil de l'agressivité (...). Chez Nietzsche jamais le rapport essentiel d'une force avec une autre n'est conçu comme un élément négatif de l'essence. Dans son rapport avec l'autre, la force qui se fait obéir ne nie pas l'autre ou ce qu'elle n'est pas, elle affirme sa propre différence et jouit de cette différence. Le négatif n'est pas présent dans l'essence comme ce dont la force tire son activité : au contraire, il résulte de cette activité, (...) Le négatif est l'agressivité d'une affirmation »[55].

Toutes ces contradictions ne doivent pas non plus nous égarer ; ces formules vigoureuses nous signifient simplement que l'homme doit progresser, et donc RENIER CE QU'IL EST, au profit de ce qu'il sera. Ce qui est important pour Nietzsche ce n'est pas le déclin, c'est le

passage, ce n'est pas le mépris (du présent), c'est la vénération (du futur). C'est celle-ci qui motive celui-là.

« *J'aime ceux qui ne savent vivre qu'en déclinant.* » Une telle formule suffirait aussi à démontrer définitivement combien sont aberrantes les interprétations qui font de la volonté de puissance un appétit de domination, soi-disant inspiré de « la lutte pour la vie » décrite par Darwin, appétit, à partir duquel on prétendrait expliquer, voire justifier, aussi bien l'autorité d'un individu que le comportement d'une classe dirigeante ou la politique impérialiste d'un Etat. La volonté de puissance n'est pas du domaine de l'avoir mais de celui de l'être ; vouloir la puissance c'est se vouloir soi-même plus grand[56].

### 3. La création d'un nouveau savoir

A la raison « pauvreté, saleté et piteux bien-être » (du Prologue, § 3) va se substituer la RAISON ACTIVE qui « aspire (...) au savoir comme le lion convoite sa nourriture » *(ibid.)*. Et après avoir prêché le « grand mépris » *(ibid.)* pour la raison et la connaissance, Zarathoustra va pouvoir proclamer : « *J'aime celui qui vit pour connaître, et qui veut connaître afin qu'un jour vive le surhomme.* » A la connaissance misérable et pitoyable qu'animait la volonté négative, la transmutation substitue un « gai savoir », un savoir animé par une volonté affirmative et créatrice : un savoir qui ne veut pas (volonté mensongère, négatrice de l'être) interpréter le réel selon ses vœux, qui ne veut pas (volonté faible, maladive, réactive, aboulie) se rassurer, mais un « désir de certitude » qui a « la valeur de la plus intime convoitise et de la plus profonde nécessité » *(Le gai Savoir,* I, § 2, t. V, p. 53), qui donc veut (volonté affirmative), sans restriction, connaître le réel tel qu'il est, avec sa part de hasard, de mal, d'imprévisible, d'absurde, d'intolérable pour qui n'aurait pas « une peau dure » *(ibid.,* § 32, p. 79). Et ce monde tel qu'il est, il ne vise pas seulement à l'assumer mais à y agir, à le transformer. Il s'agit donc d'une connaissance qui ne se satisfait pas d'abstractions mais qui se veut (volonté créatrice) concrète, d'une connaissance orientée vers l'action, ce qui ne signifie pas orientée vers la recherche de l'utile, du confort, recherche qui procède d'un vouloir dominé par une force réactive de refus de l'effort (cf. Prologue, § 5), mais ce qui signifie recherche orientée vers la domination du réel et de soi-même, recherche de « *celui qui travaille et invente, pour bâtir une demeure au surhomme, pour lui préparer la terre.* »



### 4. La création d'une nouvelle morale

Nous avons vu comment les prétendues vertus pratiquées par la volonté fatiguée de la morale traditionnelle ne sont que « pauvreté, saleté, et piteux confort » (Prologue, § 3). Nous verrons comment une volonté encore plus négative peut conduire la vertu plus bas encore vers la misère, la saleté et le pitoyable (Prologue, § 5). Ici Zarathoustra nous fait pressentir ce que serait une VERTU animée par une volonté de puissance créatrice et affirmative.

« *J'aime celui qui aime sa vertu (...) car ainsi, par amour de sa vertu, il veut vivre encore et ne plus vivre* »[57]. Cette volonté de puissance positive est donc d'abord, nous le savons déjà, maîtrise de soi, volonté de se dépasser soi-même, effort pour se transcender plutôt que d'être soumis à une transcendance.

Cette vertu doit être considérée comme une véritable passion, d'abord en ceci qu'elle est absolue, que, sans limites, elle mobilise toutes les énergies de « *qui veut être tout entier l'esprit de sa vertu.* » On est loin du « juste milieu » qui ferait « de toute cause (...) une cause médiocre, (...) un compromis » *(Le gai Savoir,* § 32, t. V, p. 79) et où doit se tenir la vertu si l'on en croit Aristote[58].

Ainsi absolue elle est évidemment unique. Et ceci à la fois parce qu'elle exclut toutes les fausses vertus et parce qu'en même temps elle inclut toutes les vraies en un tout unique – « *Une vertu est plus vertu que deux* » – tout comme au seul amour de Dieu et du prochain se rattachaient « la loi et les prophètes »[59].

Elle est semblable à la passion en ce sens encore que, bien plus qu'une disposition préférentielle, constante, habituelle (ce qu'Aristote appelle « *éxis* »[60] et qu'on traduit, en latin, par « *habitus* »), bien plus qu'une habitude donc, c'est une véritable nécessité, une impos-

passage, ce n'est pas le mépris (du présent), c'est la vénération (du futur). C'est celle-ci qui motive celui-là.

« *J'aime ceux qui ne savent vivre qu'en déclinant.* » Une telle formule suffirait aussi à démontrer définitivement combien sont aberrantes les interprétations qui font de la volonté de puissance un appétit de domination, soi-disant inspiré de « la lutte pour la vie » décrite par Darwin, appétit, à partir duquel on prétendrait expliquer, voire justifier, aussi bien l'autorité d'un individu que le comportement d'une classe dirigeante ou la politique impérialiste d'un Etat. La volonté de puissance n'est pas du domaine de l'avoir mais de celui de l'être ; vouloir la puissance c'est se vouloir soi-même plus grand[56].

### 3. La création d'un nouveau savoir

A la raison « pauvreté, saleté et piteux bien-être » (du Prologue, § 3) va se substituer la RAISON ACTIVE qui « aspire (...) au savoir comme le lion convoite sa nourriture » *(ibid.)*. Et après avoir prêché le « grand mépris » *(ibid.)* pour la raison et la connaissance, Zarathoustra va pouvoir proclamer : « *J'aime celui qui vit pour connaître, et qui veut connaître afin qu'un jour vive le surhomme.* » A la connaissance misérable et pitoyable qu'animait la volonté négative, la transmutation substitue un « gai savoir », un savoir animé par une volonté affirmative et créatrice : un savoir qui ne veut pas (volonté mensongère, négatrice de l'être) interpréter le réel selon ses vœux, qui ne veut pas (volonté faible, maladive, réactive, aboulie) se rassurer, mais un « désir de certitude » qui a « la valeur de la plus intime convoitise et de la plus profonde nécessité » *(Le gai Savoir,* I, § 2, t. V, p. 53), qui donc veut (volonté affirmative), sans restriction, connaître le réel tel qu'il est, avec sa part de hasard, de mal, d'imprévisible, d'absurde, d'intolérable pour qui n'aurait pas « une peau dure » *(ibid.,* § 32, p. 79). Et ce monde tel qu'il est, il ne vise pas seulement à l'assumer mais à y agir, à le transformer. II s'agit donc d'une connaissance qui ne se satisfait pas d'abstractions mais qui se veut (volonté créatrice) concrète, d'une connaissance orientée vers l'action, ce qui ne signifie pas orientée vers la recherche de l'utile, du confort, recherche qui procède d'un vouloir dominé par une force réactive de refus de l'effort (cf. Prologue, § 5), mais ce qui signifie recherche orientée vers la domination du réel et de soi-même, recherche de « *celui qui travaille et invente, pour bâtir une demeure au surhomme, pour lui préparer la terre.* »



### 4. La création d'une nouvelle morale

Nous avons vu comment les prétendues vertus pratiquées par la volonté fatiguée de la morale traditionnelle ne sont que « pauvreté, saleté, et piteux confort » (Prologue, § 3). Nous verrons comment une volonté encore plus négative peut conduire la vertu plus bas encore vers la misère, la saleté et le pitoyable (Prologue, § 5). Ici Zarathoustra nous fait pressentir ce que serait une VERTU animée par une volonté de puissance créatrice et affirmative.

« *J'aime celui qui aime sa vertu (...) car ainsi, par amour de sa vertu, il veut vivre encore et ne plus vivre* »[57]. Cette volonté de puissance positive est donc d'abord, nous le savons déjà, maîtrise de soi, volonté de se dépasser soi-même, effort pour se transcender plutôt que d'être soumis à une transcendance.

Cette vertu doit être considérée comme une véritable passion, d'abord en ceci qu'elle est absolue, que, sans limites, elle mobilise toutes les énergies de « *qui veut être tout entier l'esprit de sa vertu.* » On est loin du « juste milieu » qui ferait « de toute cause (...) une cause médiocre, (...) un compromis » *(Le gai Savoir,* § 32, t. V, p. 79) et où doit se tenir la vertu si l'on en croit Aristote[58].

Ainsi absolue elle est évidemment unique. Et ceci à la fois parce qu'elle exclut toutes les fausses vertus et parce qu'en même temps elle inclut toutes les vraies en un tout unique – « *Une vertu est plus vertu que deux* » – tout comme au seul amour de Dieu et du prochain se rattachaient « la loi et les prophètes »[59].

Elle est semblable à la passion en ce sens encore que, bien plus qu'une disposition préférentielle, constante, habituelle (ce qu'Aristote appelle « *éxis* »[60] et qu'on traduit, en latin, par « *habitus* »), bien plus qu'une habitude donc, c'est une véritable nécessité, une impos-

sibilité acquise d'agir autrement, un véritable *fatum*: « *J'aime celui qui fait de sa vertu son penchant et sa fatalité (...) le nœud où s'accroche la fatalité.* » Une telle détermination engage et crée l'avenir, elle donne la seule mémoire qui soit volonté positive, créatrice, et non pas réaction au passé, ou ressentiment: la mémoire des promesses, la mémoire de: « *qui jette des paroles d'or au-devant de ses œuvres et qui tient toujours plus qu'il ne promet.* »

« *J'aime celui dont l'âme se dépense, celui qui ne veut pas être remercié et qui ne remercie pas.* » Cette vertu, c'est celle que la fin de la première partie du *Zarathoustra* appellera « la vertu qui donne ». Elle n'est recherche d'aucune récompense, d'aucun bonheur, elle accomplit des actes sans autre intention que celle de se réaliser dans des actes, comparable – au moins en ceci – à la moralité selon Kant qui réalise le devoir sans mobile affectif mais par pur respect du devoir.

Ces expressions kantiennes ne sont pas gratuites, et ce que ce que Nietzsche appelle réactif rejoint, en un sens ce que Kant appelle « pathologique »[61]. Certes l'opposition nietzschéenne de l'actif et du réactif ne recouvre pas l'opposition kantienne du pratique et du pathologique et Nietzsche, on l'a vu, refuse catégoriquement de considérer comme passif ce qui dépend de la sensibilité et du corps et comme actif ce qui résulte d'une raison désincarnée prétendue seule libre. Reste cependant que, même si Kant et Nietzsche n'ont pas les mêmes définitions de la liberté et de la vertu, ils s'accordent pour refuser toute dépendance de la vertu par rapport à autre chose qu'elle-même.

A ce propos, on peut d'ailleurs noter que, parmi toutes les valeurs qui faisaient l'objet du « grand mépris » (Prologue, § 3), seul le « bonheur » ne fait ici l'objet d'aucune réhabilitation. Il faudra attendre le Prologue § 9, relatif aux créateurs, pour que Zarathoustra le réintroduise. C'est que, pour Nietzsche comme pour Kant, la recherche du bonheur est « pathologique », le bonheur ne saurait constituer un but moral, il peut simplement être donné par surcroit – et il est effectivement donné par surcroit – à qui accomplit ce que Kant



appelle son « devoir » et Nietzsche « création ».

C'est cette vertu prodigue qui partout anime Zarathoustra, « coupe qui veut déborder » (Prologue, § 1) ; c'est elle qui animera tous ceux qui, « créateurs » (Prologue, § 9), annonceront et prépareront le surhomme en engageant le futur; c'est elle qui anime Nietzsche lui-même, annonciateur du surhomme que son vouloir positif dresse face à toute la culture, Nietzsche dont toute l'œuvre est action qui prépare la terre au surhomme, et qui ira, dans le reniement de soi, jusqu'au bout de ses forces physiques et mentales: « *J'aime tous ceux qui sont comme de lourdes gouttes (...) ils annoncent l'éclair qui vient, et ils périssent en annonciateurs. Voici, je suis un annonciateur de l'éclair, et une lourde goutte qui tombe du nuage: mais cet éclair s'appelle surhomme.* »

Le premier devoir est de se dépasser et donc de se renier soi-même; partant de cette idée fondamentale Zarathoustra réintroduit maintenant, pour montrer ce que leur apportera la transmutation, deux autres des notions touchées par le « grand mépris » : après la raison et la vertu, nous voyons ce que deviennent chez le surhomme la justice et la compassion.

On a souvent, à propos de la justice, rapproché le point de vue de Nietzsche de celui que Platon nous présente dans le *Gorgias* par la bouche de Calliclès[62]. Mais il y a là un grave contresens et c'est même en l'opposant à celui de Calliclès, visé ici par Nietzsche presque explicitement, qu'on peut le mieux saisir son point de vue.

On sait en effet que, pour Calliclès, une justice selon lui réelle, une justice selon la nature, légitimerait la domination des faibles par les forts, domination que chercherait à empêcher la justice selon la loi.

Certes, chez Nietzsche aussi, il s'agit de dénoncer une pseudo-justice, qui fait triompher les esclaves sur les maîtres, au nom d'une véritable justice, qui ferait triompher les maîtres sur les esclaves.

Mais, à partir de cet apparent point de départ commun, l'opposition est double.

D'une part les termes « fort » et « faible » n'ont pas le même sens dans les deux cas, et les forts de Calliclès sont précisément les faibles

de Nietzsche. Pour Calliclès, en effet, les forts sont ceux qui se laissent aller à leur nature, c'est-à-dire à leurs sens et à leurs passions ; à l'exact opposé donc des forts de Nietzsche dont la volonté de puissance est domination de leurs faiblesses naturelles. Plus qu'une différence il y a une totale contradiction entre le point de vue de Nietzsche, pour qui le premier devoir est de se vaincre soi-même, et un hédonisme, pour lequel le seul devoir est, au contraire, de s'abandonner à soi-même. « Le surhomme (...), s'il a pour devise le " Soyez dur ", souvent cité, souvent si mal interprété, ce n'est pas contre les autres qu'il exercera cette dureté, c'est contre lui-même. L'humanité qu'il prétend surpasser c'est la sienne »[63] – « *J'aime ceux qui ne savent vivre qu'en déclinant, car ce sont ceux qui passent de l'autre côté.* »

D'autre part il en résulte que, pour Nietzsche, la justice n'est pas, comme pour Calliclès, revendication hargneuse d'un dû prétendu naturel ; recherche brutale de la reconnaissance d'une supériorité, elle est au contraire peur scrupuleuse de léser autrui : « *J'aime celui qui a honte de voir le dé tomber à son avantage et qui demande alors : suis-je donc un tricheur ?* »

Cette justice, qui n'est pas équitable restitution, rétribution, mais don gratuit, se dépasse dans une générosité sans bornes qui n'est pas compassion apitoyée mais qui rejoint cette charité, cet amour, qui peut conduire sur cette « croix où l'on cloue celui qui aime les hommes » (Prologue, § 3). « *J'aime celui (...) qui (...) donne toujours et ne veut pas se conserver.* »

## 5. La création d'une nouvelle métaphysique

Après la logique et la morale, Nietzsche réintroduit la métaphysique et ses notions fondamentales, celles dont traitent les trois chapitres où l'on répartit traditionnellement les problèmes métaphysiques : théologie, psychologie et cosmologie, et qui font l'objet des postulats kantiens de la raison pratique : Dieu, l'âme, la liberté.

Dieu, le dieu dont va nous parler Nietzsche, ce n'est pas, bien sûr, le dieu qui rachète par sa souffrance la culpabilité et la souffrance



humaines, c'est un dieu qui affirme la vie. Ce n'est pas non plus le dieu logique, vérace (de Descartes) et moral, bon (de Leibniz) qui crée le meilleur des mondes, c'est le dieu de la logique et de la morale transmutées, c'est un tout nouvel idéal, une nouvelle source, un nouveau couronnement du monde des valeurs, un dieu sans intentions, ni morales ni logiques, qui crée spontanément pour affirmer, pour s'étendre. Dieu, c'est la volonté de puissance créative et affirmative. La meilleure image de ce dieu, volonté d'accroissement, d'expansion, d'affirmation de soi-même, c'est Dionysos qui la fournit, le dieu de la spontanéité, de la danse et du délire enthousiaste : « M'a-t-on compris, Dionysos contre le crucifié » *(Ecce Homo,* t. VIII, vol. I, p. 341). Et, pour mieux nous signifier cette opposition totale entre Dionysos et le dieu judéo-chrétien, Zarathoustra d'abord rappelle, avec insistance, que ceux qu'il appelle sont de nouveaux Jésus-Christ : « *J'aime celui qui justifie ceux qui sont à venir et qui rachète ceux qui sont du passé : car il veut périr à cause de ceux du présent* ». Mais, aussitôt, il prend exactement le contrepied du Nouveau Testament. En effet, pour évoquer une fois encore le perpétuel dépassement de soi-même que doit être la volonté de puissance, il retourne mot pour mot la fameuse formule « car celui qu'aime le Seigneur, il le corrige »[64] et proclame : « *J'aime celui qui corrige son dieu parce qu'il aime son dieu : car il faut que la colère de son dieu le fasse périr.* »

C'est la notion d'âme, cette notion fondamentale dans toute notre tradition philosophique, que Nietzsche va maintenant réhabiliter. C'est que, s'il récuse l'opposition, d'inspiration nihiliste, de l'âme et du corps et l'idée d'une âme désincarnée dont la philosophie idéaliste fait l'essence de l'homme, en même temps, il se dit « l'adversaire le plus intransigeant de tout matérialisme » *(Généalogie de la morale,* III, § 16, t. VII, p. 319)[65].

L'âme qu'il introduit, âme qui veut son déclin et l'avènement du surhomme, c'est d'abord une âme raffinée, scrupuleuse, exigeante, une âme : « *profonde même dans la blessure et qu'une petit chose peut faire périr.* »

Mais, dans la description de cette âme d'élite, Nietzsche va s'opposer de manière systématique à toute la tradition spiritualiste qui nous a parlé d'âme avant lui.

Au « Connais-toi toi-même » de Socrate il oppose la supériorité de celui qui « *s'oublie lui-même* ».

Au *cogito* de Descartes, conscience isolée, coupée d'un monde plus ou moins hypothétique, il oppose l'âme de celui en qui « *toutes choses trouvent place* ».

Et cette formule « *toutes choses trouvent place en lui* » , en même temps qu'elle s'oppose au « toutes choses sont extérieures à lui » auquel on pourrait, schématiquement, ramener la psychologie cartésienne, s'oppose tout autant – et plus directement encore – au « il est en toutes choses » par lequel on pourrait résumer la critique kantienne d'une raison pure qui « ne voit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans »[66] et par lequel on pourrait résumer, plus exactement encore, toute la philosophie de Hegel qui vise à ce que tout fait empirique « devienne la représentation et la reproduction de l'activité primitive et parfaitement autonome de la pensée »[67].

La liberté qu'introduit maintenant Nietzsche est liberté d'esprit et de cœur – « *J'aime celui qui est libre de cœur et d'esprit.* » Il ne s'agit donc pas de la liberté intellectuelle, sévère, du rationalisme qui en fait – comme les stoïciens ou Spinoza – une résignation raisonnable à la nécessité universelle ou – comme Kant – l'obéissance à impératif de la raison pratique.

Il ne s'agit donc surtout pas d'une liberté qui délivrerait l'esprit du corps, qui libérerait la pensée de l'emprise des instincts. Déjà *La Naissance de la tragédie* dénonçait dans cette ambition et dans cette définition de la liberté un renversement aberrant dont se serait rendu coupable Socrate, une inversion du rapport normal de la conscience et de l'instinct (cf. t. I, p. 99). Le retournement des valeurs va donc remettre à l'endroit ce que Socrate avait mis tête en bas: « Tu dis " je " et tu es fier de ce mot. Mais ce qui est plus grand, et à quoi tu refuses de croire – c'est ton corps et sa grande raison » (*A P Z*, p. 35) ; cf. aussi *Le gai Savoir*, I, § 11, t. V, p. 60, 61).



« *Ainsi sa tête n'est qu'entrailles pour son cœur* ». Ainsi il s'agit donc de la liberté de qui est prêt à tout digérer, à assumer tout ce qu'il comprend, à tout prendre de ce qu'il voit, à dire un « oui » sans nuance, au monde, au réel tel qu'il est y, compris ses pires aspects.

## Chapitre V
## Le nihilisme*2 du dernier homme
## (Prologue, § 5)

### 1. Une alternative

L'avènement du surhomme implique nécessairement la mort de Dieu, le renversement des valeurs qui dépendaient de lui. « *Il faut avoir encore du chaos en soi pour pouvoir faire naître une étoile dansante.* » Les auditeurs de Zarathoustra, les contemporains de Nietzsche, débarrassés des anciennes croyances – « *Vous avez encore du chaos en vous.* » – remplissent cette condition et sont capables du meilleur.

Mais cette condition nécessaire n'est pas suffisante et les risques d'échec sont considérables. Le premier risque, c'est le nihilisme*2 qui guette « *le dernier homme* »[68]. Les auditeurs de Zarathoustra sont donc aussi bien capables du pire : s'ils n'avancent pas vers le surhomme, créateur de valeurs nouvelles, ils risquent fort de s'orienter vers l'homme sans valeur, le « *plus méprisable des hommes* ».

Ayant échoué à les persuader de s'engager vers le surhomme. – « *Ils ne me comprennent pas, Je ne suis pas la bouche qui convient à ces oreilles.* »[69], – Zarathoustra va, pour tenter de les convaincre, leur dire quelle risque d'être leur terrible chute s'ils prennent l'autre voie.



### 2. La mort de Dieu, maître trop exigeant

Tout dépend de la volonté profonde qui préside au renversement des valeurs et au meurtre de Dieu. Tandis que les créateurs* nieront l'autre monde et Dieu par volonté créatrice d'auto-affirmation, parce que ceux-ci ne servent qu'à les diminuer eux-mêmes, qu'à empêcher leur plein développement[70] ; les derniers hommes, au contraire, nient Dieu par volonté négative, par nihilisme*2, non parce que Dieu les rapetisse, mais parce qu'il les grandit, parce que, trop exigeant, il les considère trop, exige trop d'eux et les empêche de vivre – et de dormir[71] – tranquilles.

Ainsi le dernier homme a tout détruit et ne crée rien, rien, « *nihil* ». Il se trouve devant le néant de toute valeur de ce monde ou d'un autre. « *Que sont amour, création, désir, étoile ? – ainsi demande le dernier homme.* » La critique nietzschéenne se fait, ici, à la fois féroce et angoissée : après la mort de Dieu, s'il ne prend pas la voie qui conduit au surhomme, le dur « chemin du créateur »[72], l'homme – dernier homme – va sombrer dans la pire déréliction, dans l'absence totale de toute morale. Pour lui, si Dieu n'existe pas, tout est permis en ce sens qu'il n'y a plus aucune raison d'interdire – et de s'interdire – quoi que ce soit.

### 3. La « morale » du dernier homme

Pour saisir l'organisation du discours de Zarathoustra il convient, ici encore, de remonter à la double source grecque et judéo-chrétienne de notre culture.

On sait que toute une tradition morale[73] repose sur la distinction psychologique de trois groupes de facultés (les facultés de connaissance, les facultés d'action et les facultés affectives) et qu'elle définit, à partir de là, le comportement moralement bon comme le bon exercice et la bonne organisation hiérarchique de ces trois facultés : il s'agit, pour être moral, de connaître avec sagesse, d'agir avec courage, de dominer par la tempérance les affections viles, et d'attri-

buer avec JUSTICE son juste rôle à chaque faculté et sa juste récompense au bon exercice des vertus. Dresser le tableau de la morale du dernier homme ce sera donc d'abord décrire ce que sont devenues chez lui ces quatre vertus ; et Nietzsche va donc les examiner une à une[74]. Nous allons alors nous apercevoir que les derniers hommes sont ceux qui délibérément renoncent à toutes les vertus qui, depuis l'antiquité, définissent la morale.

Ils renoncent à la SAGESSE, vertu essentielle de l'animal raisonnable, ils la confondent avec le détachement hautain et cynique de qui a beaucoup vécu, beaucoup vu, connaît tout et ne croit plus à rien. « *On est avisé, on sait tout ce qui est arrivé : ainsi on peut railler sans fin.* » – Réfugiés dans la quiétude des préjugés et des idées toute faites, ils considèrent que « *montrer de la méfiance* », manquer d'assurance est condamnable, coupable, que c'est un « *péché.* » – Peu soucieux de prosélytisme, bien loin d'être prêts à lutter, comme le firent jusqu'ici des générations de philosophes, de savants ou de prêtres, pour défendre ou imposer leur vérité, ils sont d'abord préoccupés de leur tranquillité. « *On se chamaille encore, mais on se réconcilie bientôt – sinon cela vous gâte l'estomac.* » – La vérité, ils ne tiennent d'ailleurs pas trop à la connaître eux-mêmes. La lucidité, première forme de la sincérité, manque à qui préfère fuir l'objectivité souvent cruelle. « *Un peu de poison de temps en temps : cela donne des rêves agréables.* » – Ils fuient donc tous les problèmes angoissants, et d'abord le plus angoissant de tous, celui de la mort, dont ils se détournent, se « divertissent » aurait dit Pascal[75]. « *Et beaucoup de poisons à la fin pour mourir agréablement.* »

De même qu'ils renoncent à la sagesse, vertu de la connaissance, ils renoncent au COURAGE, vertu de l'activité. Ils renoncent déjà à la lutte contre les forces naturelles. « *Ils ont abandonné les contrées où il était dur de vivre : car on a besoin de chaleur.* » – Leur travail, loin d'être l'occasion d'une lutte dans laquelle ils se dépassent en imposant leur marque à la nature, n'est plus pour eux qu'une occupation, un divertissement, c'est-à-dire, ici encore, une distraction et un alibi pour se détourner de l'essentiel. « *On travaille encore, car le travail est une distraction. Mais on veille à ce que la distraction ne fatigue pas.* »



Ils renoncent aussi à la TEMPÉRANCE, vertu essentielle de l'affectivité avant qu'on ne parle d'amour du prochain. Ils la confondent avec les précautions diététiques, ou avec celles que la peur de l'épuisement et de la maladie impose à une « saine bagatelle ». « *On a son petit plaisir pour le jour et son petit plaisir pour la nuit : mais on respecte la santé.* »

Enfin ils renoncent à la JUSTICE qu'ils confondent, par un souci de tranquillité qui leur fait fuir toute rivalité, avec l'égalité. « *On ne devient plus ni pauvre ni riche : l'un et l'autre sont trop pénibles. Qui voudrait encore gouverner ? Qui obéir ? L'un et l'autre sont trop pénibles (...) tous sont égaux : qui voit la chose autrement va de son plein gré à l'asile de fous.* » Au bon pasteur de l'évangile qui veut rassembler toutes ses brebis[76] les derniers hommes n'opposent pas, comme Zarathoustra, « en éloigner beaucoup du troupeau – voilà le but de ma venue » (Prologue, § 9), ils opposent « *pas de pasteur, un seul troupeau* ».

Dans une très large mesure la tradition morale chrétienne s'accorde avec la tradition morale grecque ; et dans son catéchisme, les trois théologales : foi, espérance, et charité, voisinent sans heurt avec les quatre cardinales[77]. La grande différence, essentielle, tient à ce que la charité, l'amour, du prochain et de Dieu prend la place dominante[78] que Platon réservait à la raison[79].

Reste donc, pour Zarathoustra, à prophétiser ce que deviendra chez le dernier homme cet AMOUR DU PROCHAIN.

Il annonce – on s'y attendait – que les derniers hommes renoncent totalement au précepte essentiel de la morale chrétienne. L'amour est inaccessible à qui n'a d'autre motivation que son seul confort égoïste. « *On aime encore son voisin et on se frotte à lui : car on a besoin de chaleur.* » – Installés dans une béate admiration pour la bonne santé, la bonne conscience et les idées toute faites, ils toisent dédaigneux, et condamnent – Nietzsche, le sait bien pour le vivre quotidiennement – l'intellectuel, sa faiblesse physique, son originalité maladroite et

ses hésitations scrupuleuses. « *Tomber malade, montrer de la méfiance, ce sont là pour eux des péchés : on va prudemment. Bien fou qui trébuche* » (cf. sur cette incompréhension moqueuse *Le gai Savoir,* § 3, t. V, p. 53 *sq.* et, dans *A P Z,* la seconde partie du chapitre « Des mouches de la place publique », p. 54 *sq.*).

Sur un point encore anciens grecs et chrétiens se rejoignent : sur la place qu'ils accordent au BONHEUR et – au moins pour une bonne part – sur l'idée qu'ils s'en font. Le philosophe antique cherche le bonheur, le sage serait celui qui l'aurait trouvé. Aristote remarquait – épicuriens et stoïciens confirmeront sa remarque – que tout le monde s'accorde pour considérer le bonheur comme le souverain bien[80]. Ce n'est certes pas celui qui annonce les Béatitudes[81], qui contredirait Aristote sur ce point. On s'accorde aussi, entre Athènes et Jérusalem, à dire que le bonheur est chose difficile. Certes les conceptions qu'on s'en fait sont très variables – c'est sur le « nom » et non sur l'idée que l'assentiment est presque général – mais elles ont toutes en commun cette conviction qu'il s'agit d'un idéal difficile. La contemplation d'Aristote, la vertu stoïcienne, et même l'ataraxie épicurienne, rejoignent, là-dessus, la béatitude offerte, dans un autre monde, aux affligés, qui l'auront bien méritée.

Mais le dernier homme a, lui, l'outrecuidance de prétendre l'avoir atteint sans mal « *Nous avons inventé le bonheur.* » C'est qu'il le « *rapetisse* », le rabaisse à la vie tranquille, bien confortable et insouciante.

Bref, toutes les exigences de l'homme* – et pourtant nous verrons (Prologue, § 8) que sa morale est tombée bien bas – lui semblent des folies dépassées par qui goûte le confort somnolent. « *Autrefois tout le monde était fou.* »

## 4. DIAGNOSTIC ET PRONOSTIC

On comprend mieux maintenant la vigueur de Zarathoustra prêchant la création d'un nouvel univers. C'est qu'il craint l'arrivée de celui qui rétrécit l'univers, qui s'organise son petit chez-soi, son petit travail, sa petite famille, sa petite santé, et qui « *cligne de œil* » dans un geste d'appel à la connivence, geste vulgaire du petit malin – « pas fou, lui », à qui « on ne la fait pas » – que plus rien ne fera sortir de son petit néant et qui vous invite à y sombrer avec lui. (Sur ce clin d'œil, cf. *Le gai Savoir,* I, § 3, t. V, p. 53).



Or Nietzsche (trop pessimiste ?...) est sans illusion : ses contemporains préfèrent la pente facile qui glisse vers le dernier homme à la pénible voie qui monte vers le surhomme. Sans honte les auditeurs de Zarathoustra le clament : « *Fais de nous ces derniers hommes ! Du surhomme, nous t'en faisons cadeau !* »

Et ce terrible diagnostic conduit au plus sombre pronostic : cette lamentable situation sera sans issue. C'est en cela que le dernier homme sera dernier : sans table de valeurs, sans donc aucun critère pour se juger et donc « *même plus capable de se mépriser lui-même* », il sera très content de lui-même et d'une situation dont rien ne l'incitera à sortir.

## Chapitre VI
## Nouvelles expériences

### 1. L'homme supérieur

(Prologue, § 6)

*a / Examen d'une autre voie*

*Nietzsche a ramené notre culture entière à la combinaison suivante : DIEU + VOLONTÉ DE PUISSANCE NÉGATIVE + FORCES RÉACTIVES = HOMME. Il réclame, lui, cette autre combinaison : MORT DE DIEU + VOLONTÉ DE PUISSANCE AFFIRMATIVE + FORCES ACTIVES = SURHOMME. Il nous a en outre averti des risques de la combinaison : MORT DE DIEU + VOLONTÉ DE PUISSANCE NÉGATIVE + FORCES RÉACTIVES = DERNIER HOMME. Restait, et c'est ce qu'il entreprend ici, à étudier ce que donne la combinaison : MORT DE DIEU + VOLONTÉ DE PUISSANCE NÉGATIVE + FORCES ACTIVES.*

Après la mort de Dieu, les forces actives ne peuvent-elles pas, par leur seule activité, sans l'inspiration d'une volonté créatrice affirmative, en se contentant d'obéir scrupuleusement à des normes établies par ailleurs, inspirer un type d'action satisfaisant ? Plus concrètement, il peut sembler, au premier abord, qu'une troisième solution soit possible après la mort de Dieu et que l'homme ne soit pas condamné à l'incontournable alternative du tout (surhomme) ou rien (dernier homme). Ni héros, ni crapules, bien des athées ne sont-ils pas de braves et honnêtes gens, d'autant plus méritants que leur morale n'est pas soutenue par une foi religieuse ? Pour être sans foi ils n'en sont pas sans lois.



Nietzsche répond clairement : le funambule* meurt, la troisième voie qu'il emprunte est une impasse. Autrement dit l'action de l'HOMME SUPÉRIEUR, qui reste inspirée par une volonté négative – car le funambule est la première figure que nous rencontrons de ce nouveau type humain dont la quatrième partie du *Zarathoustra* nous présentera d'autres spécimens – est vouée à l'échec.

*b / Une action courageuse*

Souvenons-nous : « L'homme est une corde tendue entre la bête et le surhomme – une corde au-dessus de l'abîme. Dangereux de passer de l'autre côté, dangereux d'être en chemin » (Prologue, § 4). Ce premier danger, qui faisait reculer le dernier homme, le danseur de corde va l'affronter, lui. Mais « dangereux » aussi « de regarder en arrière, (…) de tressaillir et (…) de s'arrêter » (*ibid.*). C'est ce second danger qui va tuer le pauvre funambule ; une fois parti sur la corde, il va s'arrêter, regarder en arrière, du côté du dieu mort ; et cette hésitation lui sera fatale.

D'une part le funambule est donc le contraire du dernier homme auquel Zarathoustra l'oppose trait pour trait : il a « *fait du danger [son] métier, il n'y a là rien de méprisable.* »

En ceci, il est aussi bien « supérieur » aux hommes* dont la morale est tombée bien bas, comme Zarathoustra ne va pas tarder à en faire l'expérience (Prologue § 8). Et c'est pourquoi Zarathoustra, qui l'appelle « *ami* », qui l'appellera « mon premier compagnon », (Prologue, § 9), se fait un devoir de ne pas abandonner son cadavre et lui promet : « *Je vais t'enterrer de mes mains.* »

*c / Les raisons d'un échec*

Mais par ailleurs le funambule ne s'est pas totalement débarrassé de toute adhésion au surnaturel. Après la mort de Dieu, il continue à faire comme si Dieu existait. Sans maître, il continue à se comporter en esclave ; encore inspiré par une volonté nihiliste*[3], il croit encore à la non-valeur de ce monde et de lui-même et se laisse impressionner quand un bouffon lui redit sa misérable condition en se prétendant

« *un meilleur* » que lui. Il reste accablé par un sentiment typiquement religieux, typiquement judéo-chrétien : le ressentiment tourné contre soi-même, la mauvaise conscience (sur ces notions, cf. la seconde dissertation de la *Généalogie de la morale* : « La " faute ", la " mauvaise conscience (...) " », t. VII, p. 251 sq.). Dans l'attente d'une punition il reste accablé par le sentiment de sa culpabilité : « *Je savais depuis longtemps que le diable me ferait un croche-pied. Maintenant il me traîne en enfer.* »

Cette attitude inconséquente de qui après la mort de Dieu continue à faire comme si..., Nietzsche ne l'invente pas, il l'observe chez beaucoup de ses contemporains (cf. notamment *L'Antéchrist*, t. VIII, vol. I, p. 197-198). C'est là, en effet, l'attitude de bien des moralistes du XIX^e^ siècle qui, tels Saint-Simon dans le *Nouveau christianisme* ou Auguste Comte dans la *Religion de l'humanité*, s'attachent à conserver dans des « évangiles » modernes l'inspiration chrétienne coupée de ses bases religieuses. C'est là, plus généralement pour Nietzsche, l'attitude des courants d'inspiration socialiste qui, tout en s'élevant contre l'idéologie bourgeoise, conservent les valeurs bourgeoises – chrétiennes pour une large part – en s'insurgeant contre la société bourgeoise justement parce qu'elle ne les réalise pas et en cherchant à instaurer une organisation politico-sociale dont la valeur viendrait précisément de ce qu'elle les réaliserait (cf. notamment dans A P Z, p. 267 sq., le chapitre « Entretien avec les rois » qui ne fait pas la différence entre « le roi de gauche » et « le roi de droite »). Mais cette attitude nous la rencontrons aussi chez beaucoup de nos contemporains et c'est la même pensée que celle de Nietzsche qu'on retrouve formulée par Jean-Paul Sartre critiquant, dans *L'Existentialisme est un humanisme*, « la morale laïque » de ceux pour qui « rien ne sera changé si Dieu n'existe pas (...) nous retrouverons les mêmes normes »[82].

Ainsi ni grandi (comme le surhomme) ni rapetissé (comme le dernier homme) par la mort de Dieu, on continue à respecter les valeurs traditionnelles et, transposant le catéchisme dans un code de savoir-vivre prétendu laïque, c'est au nom de ce code qu'on agit.



Mais il faut créer des valeurs, non tenter de maintenir en vie les anciennes ; et il ne suffit pas d'agir correctement, il faut agir au nom de nouvelles valeurs et de nouvelles valeurs inspirées par une autre volonté de puissance*[2]. La transmutation, la transfiguration totale dont bénéficient les anciennes valeurs quand elles sont animées par une volonté positive, affirmative, est une condition nécessaire ; à défaut, tel est le sens de l'histoire du funambule, l'activité est vouée à l'échec.

Apres la mort de Dieu, de « nouvelles luttes » restent donc à entreprendre contre la survivance de Dieu dans les mentalités, « il nous faut vaincre son ombre aussi » (*Le gai Savoir*, III, § 108, t. V, p. 137).

Et ces luttes sont nécessaires car dire que, sans l'abandon des valeurs anciennes et la création de valeurs nouvelles, sans volonté positive, sans transmutation, l'activité est vouée à l'échec, c'est redire que le surhomme, l'homme de la transmutation, est nécessaire. Il n'y a pas d'autre solution possible ; l'échec du funambule nous en convainc autant que la petitesse du dernier homme.

## 2. L'ÉCHEC DE ZARATHOUSTRA

(PROLOGUE, § 7)

« *Inquiétante est l'existence humaine (...) un bouffon peut lui être fatal* », conclut Zarathoustra. Combien perdent ainsi leur vie pour une pure chimère : l'ombre d'un dieu ?

Et cet échec du funambule s'accompagne de celui de Zarathoustra lui-même resté incompris. Il le constate : « *Mon esprit ne parle pas à leurs sens*[83] *(...) sombres sont les voies de Zarathoustra* »[84]. Et lui-même ironise sur son insuccès : « *En vérité, Zarathoustra a fait une belle pêche aujourd'hui ! Il n'a pas attrapé un seul homme, mais un cadavre* »[85].

Zarathoustra plaisante et pourtant l'heure est grave : on l'a pris pour un fou – « en vérité, tu parlais comme un bouffon » lui dira le bouffon qui a fait tomber le funambule (Prologue, § 8) – et pour un fou dangereux, il a fait peur. Aussi sent il venir les menaces de mort :

« *Pour les hommes, Je suis encore un mélange de fou et de cadavre.* » Et ces menaces ne vont pas tarder: « Va-t'en de cette ville – sinon demain je te sauterai par-dessus, un vivant par-dessus un mort ! » lui dira le bouffon (Prologue, § 8) –. Cependant, il ne renonce pas, et, plus décidé que jamais, il redit: « *Je veux enseigner aux hommes le sens de leur existence : lequel est le surhomme, l'éclair jaillissant du sombre nuage homme !* »

Cette obscurité de l'homme, de son existence « encore, dénuée de sens », il va maintenant l'éprouver. Et cette nouvelle épreuve, après la mort du funambule et le constat de son propre échec, nous fera elle aussi, mieux que ses discours, saisir la nécessité de créer le surhomme en nous.

### 3. Les vertus humaines

(Prologue, § 8)

Nous avons vu plus haut, (p.73) à propos de la morale du dernier homme, quelle place fondamentale occupait la distinction des quatre vertus cardinales dans toute notre tradition culturelle. Nous avons vu en même temps ce que risquaient de devenir ces vertus si, après la mort de Dieu, l'homme se laissait aller le long de la pente qui descend vers le dernier homme au lieu de gravir la dure montée qui conduit au surhomme. Reste à voir ce que sont devenues ces vertus chez l'homme*, chez les contemporains de Nietzsche encore tout inspirés de religion et attachés à la tradition.

Nous savons déjà que ces vertus ne méritent qu'un « grand mépris », qu'« il n'y a là que pauvreté, saleté et piteux confort » (Prologue, § 3). Nietzsche va, ici, montrer quel est en effet l'état de dégénérescence, de déliquescence où sont tombés l'homme, sa morale et ses idéaux. Car c'est là ce que découvre Zarathoustra lors de sa fuite où il fait l'expérience de ce que sont devenues les quatre cardinales. Examinons-les en effet dans l'ordre où le récit de Nietzsche les évoque. Saisissant sur le vif le lamentable état de cette morale humaine, nous comprenons mieux alors la vigueur de son appel pour la remplacer.



*a / Le courage*

Le courage, vertu de la volonté, ce devrait être le courage physique du funambule qui affronte le danger de mort, ou bien le courage moral de qui sait s'avouer à lui-même la vanité de ses croyances, renverser les rassurantes valeurs établies, tel Nietzsche revenant sur ses idées premières (cf., p. 31 dans A P Z, les premiers aphorismes du chapitre « De ceux qui croient aux arrière-mondes »). Mais, en guise de courage, Zarathoustra ne rencontre que l'arrogance des gens en place qui refusent de voir contester leurs privilèges et craignent les méfaits des idées subversives sur le petit peuple qu'ils dominent grâce aux idéologies régnantes: « *Les bons et les justes te haïssent, ils t'appellent leur ennemi et disent que tu les méprise, les croyants de la vraie croyance te haïssent et te disent un danger pour les gens.* »

Certes Zarathoustra ne rencontre pas la mollesse veule des derniers hommes, mais tout ce qu'il rencontre, en guise de courage, ce sont les menaces d'une brute: « *Tu t'en es tiré pour cette fois. Mais va-t'en de cette ville – sinon demain je te sauterai par-dessus, un vivant par-dessus un mort.* » L'ermite qu'il rencontrait dans la forêt avait bien raison de le mettre en garde: « Ne va pas auprès des hommes (...) ! Va plutôt auprès des bêtes ! » (Prologue, § 2). Et le pressentiment de Zarathoustra s'inquiétant: « Pour les hommes, je suis (...) un mélange de fou et de cadavre » (Prologue, § 7) s'avère exact; maintenant les hommes, inquiets, tentent de l'intimider par des menaces de mort. Ce n'est pas sans motif que lui-même, quand il se souviendra « des paroles du saint dans la forêt », pourra dire: « J'ai trouvé plus de dangers parmi les hommes que parmi les animaux » (Prologue, § 10).

*b / La sagesse*

La sagesse, le savoir qui veut éclairer toutes choses: les fins et les moyens, la lucidité que le philosophe courtise sans oser prétendre jamais l'atteindre, ce regard pénétrant qui conférerait une autorité morale légitime dont justement le philosophe se sait toujours indigne, les hommes n'en ont retenu que le sarcasme, la moquerie méchante:

« *Ils (...) reconnurent Zarathoustra et se moquèrent beaucoup de lui* ». Et, en ceci, leur attitude n'est guère plus estimable que celle des derniers hommes.

*c / La tempérance*

La tempérance, cet empire sur soi-même qui est une forme de liberté, qui est respect de son corps et de celui d'autrui, certes ils ne l'ont pas abandonnée, comme les derniers hommes qui ne connaissent que l'hygiène alimentaire ou sexuelle, mais ils en ont fait la vie érémitique : le malheur, l'ascétisme, la souffrance, et la mortification érigées en but, le mépris du corps et de soi. Ils l'ont fondée sur la mauvaise conscience tourmentée de qui a « *mauvais sommeil* ».

*d / La justice*

Quant à la justice enfin, à la vertu des rapports avec autrui, au respect de la dignité de chacun, à l'exigence de la solidarité chaleureuse, ils en ont fait une aumône stupide, un égalitarisme irréfléchi, qui n'a d'autre but que la bonne conscience du donateur sans souci aucun de celui qui reçoit. A Zarathoustra qui s'explique : « *Mon compagnon est mort* », l'ermite répond bougonnant : « *Ce n'est pas mon affaire (...) qui frappe à ma porte, doit prendre ce que je lui offre.* » Et ce qu'il offre ainsi, c'est « *le pain et le vin* » ; une fois de plus donc, c'est, très explicitement, la religion chrétienne que Nietzsche vise par cette caricaturale image de la Cène et des cérémonies chrétiennes qui la répètent[86].

# CHAPITRE VII
## Les créateurs
## (Prologue, § 9)

### 1. Une vérité nouvelle : le besoin d'un nouveau public

On mesure mieux maintenant la gravité de l'échec de Zarathoustra (Prologue, § 7). La déréliction où est tombé l'humain nous fait, tout autant que l'abjection du dernier homme, mieux saisir combien il est nécessaire qu'il ne renonce pas à prêcher le surhumain.

Heureusement, s'éveillant d'un long sommeil qui lui a porté conseil, Zarathoustra « *exulta : car il voyait une vérité nouvelle.* » Il a en effet compris la cause de son échec et trouvé le remède : il a compris qu'il s'est trompé de public en s'adressant à la foule ou au funambule : « *Je ne serai ni pasteur, ni fossoyeur* », et qu'il serait écouté s'il s'adressait à des compagnons[87] : « *J'ai besoin de compagnons.* »[88]

Parler de compagnons, c'est parler d'une élite, et, s'opposant au « Bon Pasteur » partant à la recherche de la brebis égarée pour la ramener au troupeau[89], Zarathoustra annonce en effet : « *En éloigner beaucoup du troupeau – voilà pourquoi je suis venu.* »

### 2. Portrait des créateurs

Ici, à nouveau, Nietzsche rappelle les évangiles pour mieux s'y opposer. Il les rappelle : « *Le créateur cherche des compagnons et des compagnons moissonneurs : car chez lui tout est mûr pour la mois-*

*son. Mais il lui manque les cent faucilles : aussi arrache-t-il les épis et se met-il en colère* »[90]. Mais en même temps il s'y oppose, et c'est à Jésus-Christ appelant des disciples et exigeant « si quelqu'un veut venir à ma suite qu'il se renie lui-même »[91] que Zarathoustra répond : « *J'ai besoin (...) de compagnons vivants (...) qui me suivent parce qu'ils veulent se suivre eux-mêmes.* »

Se suivre soi-même, c'est se prolonger, s'épanouir librement, se réaliser, s'enfanter et enfanter. Se suivre soi-même c'est se créer. Ce que créent ces créateurs qui se suivent eux-mêmes c'est d'abord EUX-MÊMES. Ce qui caractérise d'abord ces compagnons, ce qui en fait une élite, c'est donc en premier lieu leur volonté d'accomplissement personnel ; la recherche d'épanouissement, de pleine réalisation d'eux-mêmes, la volonté d'affirmation et d'autocréation que l'on peut discerner derrière tous leurs actes, c'est, en quelque sorte, l'exact inverse de l'humilité chrétienne.

Se suivre soi-même, c'est, en même temps, créer ses propres valeurs, et c'est en cela surtout que les compagnons de Zarathoustra sont dits « créateurs », en ce qu'ils « *inscrivent des valeurs nouvelles sur de tables nouvelles.* ».Se suivre soi-même, c'est donc exactement pour eux ne plus suivre Dieu, c'est renoncer aux tables de la loi, directement gravées par Dieu, confiées à Moïse, et imposées aux hommes[92]. Se suivre soi-même, c'est refuser d'obéir à Dieu pour – libre – ne plus obéir qu'à soi-même, non pas bien sûr à ses impulsions, comme le fait le dernier homme, mais à ses propres lois, à ses propres valeurs qui sont valeurs justement en ceci d'abord qu'elles ne sont pas imposées mais créées, en sorte qu'y obéir, c'est n'obéir qu'à soi et que les suivre, c'est se suivre, c'est commander[93].

Bien sûr, les sujets soumis de la morale, les dévots des religions, ceux qui « *se disent les bons et les justes (...) les croyants de la vraie croyance* », haïront ces compagnons en qui ils ne verront que des « *destructeurs et détracteurs du bien et mal* », comme ils haïront Zarathoustra qu'ils traiteront de « *brigand* », comme ils haïront Nietzsche en qui ils ne verront que le destructeur de notre culture. Pour eux, se suivre soi-même, c'est faire n'importe quoi qui vous fait plaisir, c'est s'abandonner à la recherche effrénée des jouissances, c'est se laisser entraîner à la débauche ; ils confondent l'immoralisme de Nietzsche et l'amoralité du jouisseur, le surhomme et le dernier homme. Mais leur incompréhension est déjà un symptôme et un argument contre eux : s'ils voient dans le rejet nietzschéen des contraintes extérieures un appel au laisser-aller, c'est, évidemment, qu'ils sont incapables de seulement imaginer qu'on puisse renoncer au laisser-aller autrement qu'en obéissant à une contrainte extérieure.



Ils ne voient que la destruction sans comprendre qu'elle est l'envers d'une construction : « *Celui qui brise leurs tables de valeurs, le briseur, le criminel – mais c'est lui le créateur.* » Ils ne voient que la pente facile de la jouissance et de la débauche là où se trouvent « *l'arc-en-ciel et toutes les marches qui mènent au surhomme* ». Car, en définitive, c'est lui qu'il s'agit de créer : Zarathoustra recherche des créateurs de surhomme semblables à lui, « *des compagnons créateurs (...), des compagnons moissonneurs* ». Faisant éclater les tables de valeurs, briseur, criminel, le créateur (tout comme Nietzsche, le philosophe au marteau qui détruit et sculpte) est encore, en un nouveau sens, un nihiliste*[4].

Cette précision est doublement intéressante qui permet, en même temps, de mieux saisir ce que sont ces compagnons, semblables à Zarathoustra, et, en même temps, de mieux connaître Zarathoustra, semblable à ses compagnons. Rejeté, lui aussi, par les bons et les croyants, ce prophète du surhomme est déjà créateur de lui-même, de nouvelles valeurs et, plus qu'annonciateur, enfanteur du surhomme.

Avec ses « *compagnons festoyeurs* », Zarathoustra, qui « porte partout le reflet (d'un) ravissement » (Prologue, § 1) divin, va partager la joie profonde dont nous l'avons vu animé au tout début du Prologue, partager ce BONHEUR aussi éloigné de la morosité des ermites, que du ricanement cynique des hommes ou des railleries grossières des derniers hommes, la joie de qui accomplit et annonce de grandes choses : « *Et quiconque a des oreilles pour les choses inouïes*[94]*, je veux alourdir son cœur du poids de mon bonheur.* »

Quant à ceux qui ne l'entendent pas, Zarathoustra les abandonne à leur morosité, à leurs ricanements, ou à leur gaillardise, tout comme l'Esprit vomit les tièdes[95]: « *Je veux aller vers mon but, je suis ma route ; je sauterai par-dessus ceux qui hésitent et traînent.* »

## Chapitre VIII
## Discrète allusion au retour éternel
## (Prologue, § 10)

Le *Zarathoustra* n'est pas seulement l'œuvre d'un poète, c'est d'abord celle d'un philosophe, et d'un philosophe complet: métaphysicien et moraliste qui propose même ce qu'on peut appeler une sagesse.

### 1. La métaphysique de Nietzsche

Subsiste cependant une difficulté capitale: disons, pour simplifier, que Nietzsche se situe délibérément dans une position – jadis celle d'Héraclite – qui faillit bien, à en croire Platon et Aristote, faire à tout jamais avorter la philosophie.

C'est bien la future pensée de Nietzsche que nous reconnaissons dans la présentation qu'il fit lui-même de cette pensée d'Héraclite, comme lui philosophe affirmatif pour lequel « le monde entier » offre « le spectacle d'une justice souveraine » (*Ecrits posthumes*, 1870-1873, t. I, vol. II, p. 228-229) et qui comme lui, philosophe moniste du devenir, « a commencé par nier la dualité de deux mondes » et a même « nié l'être en général » (*ibid.*). Ainsi, pour Héraclite comme pour Nietzsche, l'être lui-même, ce que Platon recherche dans le monde des Idées, réside dans ce monde du devenir; l'essence de la réalité est d'être devenir.

Nietzsche (Cf. *Ecce Homo*, t. VIII, vol. I, p. 288) ne reniera jamais cette parenté[96] et tout se passe donc comme si le rejet nietzschéen de

notre tradition de pensée et son effort pour repartir autrement étaient une tentative pour repenser à nouveau, après vingt-quatre siècles, les vérités découvertes par Héraclite et occultées par toute la tradition philosophique postérieure.

Mais il y a bien là une difficulté car cette position héraclitéenne paraît bien constituer un empêchement à l'existence même de la philosophie. En effet, la théorie d'Héraclite – Platon y insistait[97] – va dans le même sens que celle de Protagoras : si les choses sont en elles-mêmes changeantes, diverses, elles sont du même coup, pour chacun, telles qu'elles lui paraissent ; ce dont il résulte qu'aucune connaissance ne peut plus prétendre à l'universalité, aucune qui serait vraie ne pouvant d'ailleurs le demeurer.

Le dualisme de Platon – lui-même s'en explique[98] et Aristote le redira après lui[99] – est une réponse à Héraclite, une manière d'échapper à cette difficulté ; le monde que refuse et nie le dualisme aux dépens d'un autre c'est le monde héraclitéen : la première raison d'être des Idées, c'est d'échapper au devenir sensible et de constituer ainsi l'objet d'une connaissance possible. De son côté la philosophie d'Aristote constitue une autre réponse à la même difficulté. Certes, pour ce dernier, il n'existe pas d'essences séparées des choses dans lesquelles elles se réalisent. Mais Aristote reste inspiré par la même volonté négatrice du monde héraclitéen qui inspirait Platon. Subsiste en effet toujours, selon lui, une différence entre l'essence universelle et l'être réel singulier et celui-ci est inférieur à celle-là, il se produit comme une perte de réalité profonde lors de l'individuation de l'essence dans une réalité concrète toujours plus ou moins contingente. Le réel dont nous faisons l'expérience, même s'il est le seul à exister, est un moindre être[100]. De même la théorie aristotélicienne du mouvement et sa distinction fondamentale de la puissance et de l'acte sont encore une réponse à Héraclite : il s'agit de distinguer le devenir possible du devenir impossible ; et il en est de même de la logique aristotélicienne qui distingue ce qui est pensable et constitue l'objet d'un savoir possible, de ce qui n'est pas pensable.

Platon et Aristote... autant dire que toute notre philosophie apparaît comme une réfutation de l'héraclitéisme avec lequel Nietzsche renoue.



Comment, dans ces conditions, Nietzsche peut-il être, lui, en même temps et philosophe et héraclitéen ? Comment la métaphysique et la morale et la sagesse de Nietzsche sont-elles possibles ? Zarathoustra lui-même s'en inquiète : « *Zarathoustra suit de dangereux chemins. Que mes animaux me guident !* »

Or ses animaux vont le guider, lui souffler la réponse : « *Et voici qu'un aigle* DÉCRIVAIT DE LARGES CERCLES *haut dans les airs et un serpent, était* SUSPENDU *à lui (...) enroulé autour de son cou.* » La réponse que ce double cercle suggère à Zarathoustra c'est, bien sûr, l'éternel retour, le mouvement circulaire de toutes choses dans le temps circulaire. Et c'est bien à dessein déjà que Nietzsche avait précisé que « *le soleil était à son midi* », il est toujours midi si le temps est circulaire.

Cette idée de retour éternel, c'est encore Héraclite qui la propose à Nietzsche (cf. *Ecce Homo*, vol. VIII, t. I, p. 288). Mais reste que, de prime abord, cette théorie, qui ne nous étonne pas trop chez un Grec du vi^e^ SIÈCLE avant notre ère, paraît surprenante, inattendue, chez un penseur du xix^e^ SIÈCLE, contemporain de considérables progrès de la science dite positive, progrès qui semblaient, pour beaucoup, devoir périmer définitivement ce genre d'hypothèses métaphysiques hardies. Que vient faire, au siècle où triomphe la science, pareille mythologie orientale archaïque ?

On sait déjà le peu de cas que fait Nietzsche de la raison scientifique quand elle est animée par une volonté négative et réactive. On sait surtout qu'une idée vraie n'est pas liée à une époque, que la valeur d'une hypothèse ne se mesure pas à sa conformité à l'esprit d'un temps ; le seul critère de sa vérité est dans sa richesse, dans le nombre et l'importance des faits et idées dont elle est susceptible de rendre compte. C'est donc de ce seul point de vue qu'il convient d'examiner la doctrine du retour éternel. On va alors s'apercevoir que, au fond ni plus ni moins aventureuse que l'hypothèse inverse de l'existence d'un monde des Idées formulée par Platon, l'hypothèse de Nietzsche

est, à sa manière, d'une égale richesse.

A cette pensée, la plus secrète de Zarathoustra, le Prologue ne fait qu'une allusion très discrète[101], nous n'insisterons pas, et n'en épuiserons pas la signification.

Mais si cette allusion vient à la fin du Prologue et lui sert de conclusion, c'est que ce thème constitue, aux yeux de Nietzsche, le thème essentiel de tout le *Zarathoustra*. Et l'on verra même que, pendant qu'il la rédigeait, Nietzsche semble avoir prévu d'achever son *Zarathoustra* sur la troisième partie qui justement traite de ce retour éternel. C'est là la pensée principale de Nietzsche, la pensée principale de son héros Zarathoustra imaginé tout exprès pour la dire : « Le fond propre à la figure de ce héros est la pensée de l'Eternel Retour ; là même où cette pensée n'est pas exprimée. Car la " pensée des pensées " et sa doctrine exigent un maître singulier. La doctrine est immédiatement représentée par la figure du maître »[102].

Affirmer l'éternel retour c'est d'abord ouvrir la porte à une nouvelle métaphysique anti-dualiste (anti-platonicienne).

Affirmer qu'une infinité de fois tout revient, c'est en effet faire échapper le devenir à la temporalité et à l'inachèvement qu'elle implique, car c'est dire que chaque seconde, répétée une infinité de fois, dure une éternité, c'est dire que chaque objet temporel est éternel ; c'est donc donner au sensible l'immutabilité, la densité, la pleine réalité que Platon réservait aux Idées.

Et le premier à bénéficier de cette nouvelle forme d'éternité, c'est, bien sûr, l'homme. Au funambule mourant qui se désolait : « Si tu dis vrai, (...) je ne suis guère plus qu'une bête » (Prologue, § 6), au chrétien et à Kant, qui voient dans cette vie future le postulat nécessaire de la pleine et juste réalisation de la vie d'ici-bas, Nietzsche répond que nous possédons déjà la vie pleine et entière, éternelle, non pas au-delà, dans un paradis imaginaire et inimaginable, mais, déjà ici-bas, dans ce monde de notre action.

Affirmer le retour éternel c'est, en même temps, faire du physique l'objet d'une métaphysique. Et, en ceci, la description nietzschéenne de l'univers révèle maintenant sa pleine portée. Cet univers où il



montre un enchevêtrement, un équilibre toujours instable et toujours corrigé de forces qui rivalisent, s'opposent, se conjuguent, est non seulement le seul univers mais en outre il est éternel. Ainsi la distinction la plus élémentaire de la mécanique classique, la distinction par le physicien du travail moteur et du travail résistant, de l'action et de la réaction, qui constitue comme une première explication, comme une première mise en ordre, de cet univers, prend une portée métaphysique : c'est une vérité universelle et éternelle puisque cet univers est tout l'être et que cet être est éternel.

Et cette métaphysique ne dévalorise pas le sensible, le devenir, au nom d'une intelligibilité immuable mais, au contraire, élève le devenir sensible au rang d'essence intelligible. La métaphysique de l'éternel retour c'est la métaphysique de ceux qui sont restés « fidèles à la terre » (Prologue, § 3). Ainsi se réalise la réconciliation, de la philosophie et de l'héraclitéisme, des Idées et du sensible. Ainsi se réalise le dépassement de l'opposition entre le dualisme, qui, tel l'aigle, vole très haut dans un autre monde qui vaudrait bien mieux que celui-ci, et le monisme matérialiste qui, tel le serpent, rampe sur ce bas monde, seul existant et sans valeur ; avec l'éternel retour, où l'aigle – céleste – entraîne le serpent – terrestre – qu'il tient « *non comme une proie mais comme un ami* », il n'existe plus qu'un seul monde et ce monde a valeur, valeur et sens.

Ainsi se réalise enfin la réconciliation de l'homme avec lui-même, de cette bête fière qui se voudrait un ange avec l'ange qu'elle est, assez sagace pour se savoir une bête : « *je demande donc à ma fierté d'aller toujours de concert avec ma ruse !* »

Mais si affirmer l'éternel retour c'est ouvrir la porte à une nouvelle métaphysique antidualiste, c'est aussi introduire à une métaphysique antifinaliste. Rendre sa valeur au monde du devenir, ce ne saurait être, pour Nietzsche, le justifier par son but. L'explication dernière des choses n'est pas plus demain qu'elle n'est ailleurs ; on ne va nulle part quand on tourne en rond. En même temps qu'elle est anti-platonicienne la métaphysique de l'éternel retour est résolument anti-hégélienne et il ne s'agit absolument pas, pour Nietzsche, de

montrer que les choses se subordonnent à un dessein d'ensemble, qu'une « ruse de la raison »[103] donne à chaque événement sa place dans un tout, que toute décision individuelle, toute démarche personnelle, s'inscrit, comme malgré elle, dans un sens de l'histoire.

Si ce monde a valeur, et sens, c'est parce qu'il est le monde où mon action peut donner valeur, et sens, non pas Ailleurs, non pas Demain mais Ici, et Maintenant

## 2. La sagesse de Nietzsche

La réconciliation de l'aigle et du serpent n'est pas seulement celle de l'animal qui vole et de l'animal qui rampe, celle du haut et du bas. Elle est aussi celle de « *l'animal le plus rusé* »[104], le plus perspicace, le plus lucide et de « *l'animal le plus fier* ».

Avec cette réconciliation nous atteignons l'intention la plus profonde de Nietzsche, l'essentiel de sa philosophie, ce que l'on peut appeler sa sagesse.

Nietzsche n'est pas le premier à se rendre compte que Dieu est mort, que toutes les valeurs, toutes les croyances de sa civilisation sont en train de s'effondrer. Avec une parfaite lucidité, lucidité à laquelle Nietzsche – un temps schopenhauerien – a rendu hommage[105], Schopenhauer l'a compris avant lui. Et c'est de lui que Nietzsche l'a appris.

Schopenhauer en déduisait un pessimisme presque sans nuance[106], pessimisme tel qu'on est presque tenté de résumer sa philosophie en disant que tout est selon lui « pour le pire dans le pire des mondes possibles ». A l'en croire, poussés par un vouloir vivre aveugle et absurde, nous nous maintenons dans une existence qui n'est qu'une suite de souffrances vaines et nous ne trouvons rien de mieux à faire, toujours entrainés par ce vouloir vivre, que de mettre au monde des enfants dont l'existence prolongera cette suite de souffrances et dont les enfants, à leur tour…

Nietzsche retiendra la leçon de lucidité de Schopenhauer. Le refus de se faire des illusions, de se mentir – ce qu'il appelle la probité intellectuelle – est pour lui la première vertu du philosophe.



Mais toute sa philosophie est faite de tentatives pour échapper au pessimisme schopenhauerien.

C'est déjà une telle tentative que nous rencontrons dans *La Naissance de la tragédie* où le jeune Nietzsche nous disait son espoir de voir ressusciter à son époque quelque chose de comparable à la sagesse tragique antique, son espoir de voir renaître le subtil mélange d'ivresse dionysiaque et d'illusion apollinienne qui avait permis aux anciens Grecs de concilier lucidité et courage de vivre. La naissance de la tragédie que Nietzsche croyait alors pouvoir annoncer, c'était la renaissance de ce subtil mélange qui avait, avant l'apparition de l'illusion dualiste platonicienne puis chrétienne, constitué selon lui la sagesse de ces Grecs conscients, bien avant Schopenhauer, de l'horreur de l'existence, horreur que des siècles de platonisme et de christianisme, et d'abord de socratisme, allaient ensuite occulter.

Déçu par son époque et par le tragédien de son époque – Wagner –, le Nietzsche du *Zarathoustra*, qui ne partage plus le pessimisme de Schopenhauer, va proposer tout autre chose, une toute autre sagesse. Cette sagesse est encore un équilibre, mais non plus un équilibre pessimiste d'ivresse et d'illusion capable de dissimuler la réalité, mais un équilibre optimiste de lucidité et de fierté, capable de faire de tout ce qui est un motif de bonheur[107] : « *Que je sois plus rusé ! Que je sois foncièrement rusé, pareil à mon serpent ! Mais je demande là l'impossible : je demande (…) à ma fierté d'aller toujours de concert avec ma ruse !* »

Et cette nouvelle sagesse est directement liée à la métaphysique de l'éternel retour.

Posons, en effet, une fois encore, la question de la généalogie : QUI affirme l'éternel retour de toutes choses ? Que VEUT-il ? La réponse est claire : c'est celui donc qui veut tout l'être, sans restriction, et pour l'éternité. Avec un enthousiasme bien supérieur à la résignation stoïcienne. Il dit « OUI » à l'être. Avec une pleine acceptation du réel jusque dans ses pires aspects, bien plus courageux que l'optimiste, qui, tel Leibniz, nie le mal pour pouvoir l'accepter, que « ceux qui trouvent toutes choses bonnes et vont jusqu'à dire que ce monde

est le meilleur » (*A P Z*, « De l'esprit de lourdeur », p. 212), il dit « OUI » à ce monde ni meilleur ni pire qu'un autre, unique.

### 3. La morale de Nietzsche

En même temps qu'elle traduit une volonté d'affirmation la métaphysique de l'éternel retour sert de fondement à la domination de l'action, et donc à la conduite du surhomme, conduite active par excellence.

Le surhomme qui dit « oui » à tout le réel, ce n'est pas celui qui l'assume, qui l'accepte tel qu'il est, qui se charge du poids du réel, c'est celui qui en même temps agit, impose sa force active, domine et transforme le réel. Il réalise cette liberté qui est action, force contraignante, et non réaction, force contrainte.

Et nous trouvons bien là, sous-jacente, la doctrine du retour éternel. C'est elle qui donne sa pleine dimension à cette activité : le surhomme, c'est celui qui a bien conscience que le plus infime de ses comportements devra se répéter éternellement, que donc la moindre de ses décisions engage une éternité. Il y a là un excellent critère de la sélection la plus sévère, l'instrument d'une rigoureuse élimination de toutes les velléités mesquines, de tous ces actes furtifs qu'on s'empresse d'oublier. Le surhomme c'est celui qui ne fait que ce qui mérite d'être répété une infinité de fois, que ce qui mérite de durer une éternité. Le surhomme c'est celui qui « jette des paroles d'or au-devant de ses œuvres » (Prologue, § 4) et, ce faisant, s'engage pour l'éternité.

### 4. Le message de Zarathoustra

Dans cette discrète allusion au retour éternel se résume la bonne nouvelle que Zarathoustra vient apporter aux hommes : bien que Dieu soit mort votre vie est éternelle, vous pouvez y trouver un authentique bonheur sans pour autant vous faire d'illusions et vous pouvez y agir pleinement, surhumainement.

Ainsi se termine le Prologue. L'ouverture est achevée ; l'opéra peut commencer.

## Chapitre IX
## Autres approches du Prologue

### 1. Présentation systématique des principaux concepts

| | | Type de volonté inspiratrice | |
|---|---|---|---|
| | | **Volonté négative** | **Volonté affirmative** |
| **Hiérarchie en place** | **Réaction > Action** | 1 | 3 |
| | **Action > Réaction** | 2 | 4 |

Nous avons donc deux couples de notions fondamentales[108] :

D'une part, tout phénomène, quel qu'il soit, est constitué d'un rapport hiérarchique, plus ou moins complexe, de forces. Parmi ces forces certaines sont ACTIVES, d'autres RÉACTIVES.

COMPRENDRE un phénomène ce sera donc d'abord discerner quelles forces y sont actives et quelles réactives, ce sera, ensuite, et surtout, repérer quelle hiérarchie on y trouve, c'est-à-dire repérer les-

quelles, des forces actives ou des forces réactives, l'emportent sur les autres.

Par ailleurs, dans tout rapport hiérarchique de forces, c'est-à-dire dans tout, s'exprime une volonté de puissance qui peut être, soit volonté de négation, de destruction, de dépréciation, soit VOLONTÉ D'AFFIRMATION, de construction, d'appréciation.

Pour JUGER DE LA VALEUR d'un phénomène il faudra comprendre comment s'explique la hiérarchie qu'on y trouve, c'est-à-dire comprendre pour quelles raisons y dominent, selon le cas, les forces actives ou les forces réactives. Pour ce faire, il faudra comprendre sa généalogie, c'est-à-dire distinguer par quel type de volonté de puissance, affirmative ou négative, il est engendré, motivé.

On a ainsi, théoriquement, quatre combinaisons possibles En réalité, à la lecture du seul Prologue, les choses se compliquent un peu pour deux raisons :

D'abord, dans le Prologue, Nietzsche présente deux variantes de la combinaison 1, variantes que nous désignerons respectivement par 1 A et 1 B.

Par ailleurs, le Prologue ne présente pas la combinaison 3 qu'envisage la suite de l'ouvrage, en décrivant l'attitude de l'âne : « dire toujours " I. A "[109], c'est ce que n'ont appris que les ânes de ton espèce » (*A P Z,* « De l'esprit de lourdeur » p. 213)[110]

Dans les quatre combinaisons qui nous intéressent directement (1 A, 1 B, 2 et 4) nous rencontrons à chaque fois un type d'acteurs différent, une métaphysique différente, une morale différente, et les concepts clefs comme « Mort de Dieu » ou « Nihilisme » vont changer de sens.

Le tableau ci-contre, qui met tout ceci en place, peut ainsi constituer un véritable résumé de tout le Prologue.



| | Généalogies possibles | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | VOLONTÉ NIHILISTE | | | VOLONTÉ AFFIRMATIVE | |
| Concepts nietzschéens | Réaction > Action | | Action > Réaction | Action > Réaction | |
| | 1 A | 1 B | 2 | 4 | |
| Qui ? | L'homme « humain trop humain ». | Le dernier homme. | L'homme supérieur. | Le surhomme. | |
| Mort de Dieu | Mort de Jésus-Christ sur la croix. | Suppression d'un maître trop exigeant. | Survivance de l'ombre de Dieu. | Destruction des anciennes tables, première étape de la transmutation. | |
| Nihilisme | Ce monde est sans valeur par rapport à l'autre. | Ce monde est sans valeur, et, il n'y a pas d'autre monde. | Ce monde est sans valeur, et, l'autre monde n'en a pas non plus. | Destruction de l'autre monde : il n'y a plus que ce monde et il a valeur. | |
| Métaphysique | Dualisme de type platonicien. | Matérialisme réductionniste. | | Gaya Scienza de l'éternel retour. | |
| Morale | Morale traditionnelle du bien et mal. Les vertus routinières. | Hédonisme veule. Il n'y a plus de devoir. | L'action comme fin en soi. On conserve, sans leur fondement, les devoirs traditionnels. | Création de nouvelles tables : morale du « oui et non ». La volonté de puissance comme unique vertu. | |

Nota : Nous n'examinons pas ici la combinaison 3 qui représente une figure que n'évoque pas le Prologue.

## 2. Lexique

ACTION ET RÉACTION – Il y a là comme une transposition, sur les plans psychologique, moral et ontologique, de la distinction mécanique du travail moteur et du travail résistant: toute réalité est PUISSANCE*, rapport de forces. Dans toute réalité on trouve des FORCES ACTIVES, celles qui puisent en elles-mêmes l'énergie de leur mouvement, et cherchent à s'appliquer, à se développer, et des FORCES RÉACTIVES, celles qui s'opposent au développement des précédentes.
Plus généralement, l'ACTIF c'est le libre, le créatif, le vigoureux ; le RÉACTIF c'est, à l'inverse, le contraint, le maladif....

AFFIRMATION ET NÉGATION – Le « OUI » et le « NON » sont les pôles des nouvelles tables de valeurs.

L'affirmation de la valeur de la vie, le « OUI » à l'être sous tous ses aspects, est, pour Nietzsche, comme un axiome fondamental. En revanche toute la culture judéo-grecque est foncièrement négatrice: son dualisme invente un autre monde pour nier celui-ci, sa religion invente un dieu que l'homme, mauvais, fait mourir (MORT DE DIEU*[1]). La TRANSMUTATION* consistera à remplacer le « NON » par le « OUI »[111].

AIGLE ET SERPENT
1. L'animal qui vole représente tout ce que la métaphysique traditionnelle, rationaliste, et par définition dualiste, place dans l'autre monde: Dieu, le Bien et les Idées. L'animal qui rampe représente l'empirisme, le « sens de la terre », et, plus généralement, tout ce que la même métaphysique place ici-bas: le diable et tout ce qui est méprisable.

Ils sont tous deux familiers de Zarathoustra qui refuse ces oppositions. Ce sont eux qui annoncent le RETOUR ÉTERNEL* grâce auquel la métaphysique nietzschéenne arrivera à les réconcilier.
2. Le serpent, animal le plus « rusé » nous dit la Bible, représente la lucidité, la sagacité de qui ne se fait aucune illusion et notamment de qui a perdu les croyances religieuses (Dieu, arrière-mondes, âme immortelle). L'aigle, représente le dynamisme, le courage, l'amour de la vie, le « oui au monde ».



La réconciliation du réalisme lucide et du goût de vivre constitue l'essentiel de la sagesse de Nietzsche qui dépasse ainsi les illusions religieuses et métaphysiques sans sombrer dans le pessimisme schopenhauerien.

CRÉATEUR – Compagnon que cherche ZARATHOUSTRA*[2], créateur de lui-même, et de valeurs nouvelles, c'est l'ancêtre du SURHOMME*, c'est l'homme du NIHILISME*[4] affirmatif, qui détruit en créant.

DERNIER HOMME – Le plus méprisable des hommes qui ne possède même plus les critères nécessaires pour se mépriser lui-même. Homme du NIHILISME*[2], il a reconnu l'absence totale de fondement des anciennes valeurs ; il sait, lui, à la différence de l'ERMITE* (cf. NIHILISME*[1]), que Dieu est mort (MORT DE DIEU*[2]). Mais, trop content de voir disparaître toute contrainte et toute exigence, il n'essaie ni, comme le CRÉATEUR*, de créer de nouvelles valeurs, ni même, comme l'HOMME SUPÉRIEUR*, d'agir par lui-même.

ERMITE – Type de l'homme accablé par le poids de la métaphysique et de la morale traditionnelles. Il n'est pas informé de la MORT DE DIEU*[2] aussi son amour de Dieu le détourne-t-il de l'amour des hommes.

FUNAMBULE – Le premier compagnon de ZARATHOUSTRA*[2] ; non pas encore le CRÉATEUR*, mais une figure de l'HOMME SUPÉRIEUR*.

HOMME – « Humain trop humain » comparé au surhomme*, c'est le sujet qui, soumis aux anciennes valeurs de la culture traditionnelle, pratique – plus ou moins bien... – une ridicule morale routinière. Il représente le NIHILISTE*[1] dont le chameau est le symbole et l'ERMITE* l'idéal.

HOMME SUPÉRIEUR – C'est le NIHILISTE*[3]. Il est informé de la MORT DE DIEU*[4] mais n'arrive pas à s'en convaincre intimement et continue à faire comme si Dieu existait. Il remplace le fondement divin des valeurs par un fondement humain, mais la transmutation n'est pas faite et on retrouve les mêmes valeurs.

MORT DE DIEU
1. Pour l'HOMME* (NIHILISME*[1]), la mort de Jésus-Christ expiant sur la croix les péchés des hommes.
2. Le fait de la disparition de Dieu dans notre culture.
3. Pour le DERNIER HOMME* (NIHILISME*[2]), la suppression d'un maître trop exigeant.
4. Pour l'HOMME SUPÉRIEUR* (NIHILISME*[3]), une disparition dont il ne parvient pas à tenir compte.
5. Pour le CRÉATEUR* (NIHILISME*[4]), une étape dans la création du surhomme, étape destructrice, nécessaire, dont il se félicite et accélère la réalisation, mais une étape seulement qu'il fait suivre d'une étape de construction.

NIHILISME – Du latin « *nihil* » : Rien, Néant.
1. Dévalorisation du monde au nom d'un arrière-monde.
2. Dépréciation et de l'arrière-monde et de ce monde.
3. Tentative pour agir, sans croire à une justification dernière de l'action dans un autre monde, en remplaçant le fondement divin des valeurs par un fondement humain ; mais sans rien changer à ces valeurs elles-mêmes.
4. Volonté de déclin, de révolte, de destruction des anciennes tables, inhérente à la volonté de construction de nouvelles tables.

PUISSANCE
1. Réalité la plus profonde de tous les êtres (êtres matériels vivants ou non vivants, faits historiques, comportements humains, pensées, etc.) qui doivent être considérés comme des ensembles de forces tendant à certains effets.
2. Pouvoir, autorité, souveraineté, domination.

RÉACTION – Cf., plus haut, « ACTION ET RÉACTION ».

RETOUR ÉTERNEL – « Théorie stoïcienne (empruntée probablement à Héraclite et par celui-ci aux religions asiatiques) selon laquelle, après une période de plusieurs milliers d'années (la Grande Année) toutes choses recommencent, rigoureusement semblables à ce qu'elles ont été. (...) Cette doctrine a été renouvelée (...) notamment par Nietzsche »[112]. Celui-ci lui donnait un double sens : métaphysique (le devenir est



puisqu'il est éternel), et moral (je suis responsable de l'éternité aussitôt que je suis responsable d'une seconde).

SERPENT
1. Cf., plus haut, « AIGLE ET SERPENT ».
2. Ailleurs (« De la vision et de l'énigme », p. 174 *sq.*), le serpent, dont la morsure tue, c'est le temps que fait disparaitre le retour éternel. Ailleurs encore (« Le convalescent », p. 238), le serpent représente au contraire la répétition éternelle de la vie terrestre jusque dans ses plus vils détails.

SURHOMME – L'homme d'une nouvelle culture dont le CRÉATEUR* est l'ancêtre et ZARATHOUSTRA*[2] le prophète.
C'est donc l'homme d'une nouvelle morale, animée par UNE VOLONTÉ DE PUISSANCE*[2] créatrice, affirmative. C'est en même temps l'homme d'une nouvelle métaphysique, celle du RETOUR ÉTERNEL*.

TRANSMUTATION – Changement – que tentaient les alchimistes en espérant fabriquer l'or à partir de substances plus viles – de la nature essentielle d'une substance.

Chez Nietzsche, le changement du monde des valeurs (destruction des anciennes et création de nouvelles) qui résulte du changement de la VOLONTÉ DE PUISSANCE*[1] valorisante, créatrice de ces valeurs : la volonté affirmative prend la place de la volonté négative.

VOLONTÉ DE PUISSANCE
1. Orientation, intention profonde d'un être, d'une PUISSANCE*[1] ; ce qu'il veut.
2. Dépassement de soi-même, volonté de transcender, volonté de la PUISSANCE*[1] qui veut plus de PUISSANCE*[2].

ZARATHOUSTRA
1. Ou Zoroastre (environ 660 à environ 580). On lui attribue la composition du *Zend-Avesta*, livre sacré du mazdéisme, dont le dogme essentiel est le dualisme de deux dieux en lutte l'un contre l'autre : celui de la lumière et celui des ténèbres.
2. Personnage de Nietzsche, qui vient apporter un message, non dualiste, inverse donc du message de ZARATHOUSTRA*[1].

## Chapitre X
## Les discours de Zarathoustra

### 1. De la vertu sommeil à la vertu éveil

Première partie

*a / Projet de transmutation*

Après le Prologue, *Ainsi parlait Zarathoustra* commence par une allégorie qui illustre les trois étapes de la transmutation : Zarathoustra enseigne comment, partant de l'obéissance passive du chameau toujours d'accord pour accepter les charges qu'on lui impose, on doit, d'abord renverser tout le fardeau des valeurs avec la sauvage brutalité du lion et, ensuite, passer à la création de valeurs nouvelles avec l'originalité innocente de l'enfant[113] (1. « Des trois métamorphoses »). Il y a là comme une image de la vie (éducation passive, crise d'adolescence, initiative du jeune adulte), comme une image de la vie de Nietzsche[114]. Il y a là surtout un projet authentiquement philosophique : un projet qui s'inscrit – une fois n'est pas coutume – dans le prolongement de toute une tradition (chez Socrate l'ironie destructrice précédait la maïeutique constructrice ; le système de Descartes commence par le doute...), mais un projet qui s'inscrit, plus directement encore, contre une tradition philosophique bien précise : c'est bien entendu, ici encore, à Hegel, à la *Phénoménologie de l'esprit*, qui voit dans l'Esprit Absolu l'héritier de toutes les étapes de son processus de constitution, que s'opposent les « *trois métamorphoses de l'esprit* ». Nouvel et Anti-Evangile, le *Zarathoustra* s'annonce aussi comme une Nouvelle et une Anti-Phénoménologie de l'Esprit : le contraire d'une récapitulation, un nouveau départ.



Il y a là, enfin, une introduction à la première partie du *Zarathoustra* dont les discours sont tantôt ceux du lion destructeur, tantôt ceux de l'enfant créateur.

Cette annonce faite Nietzsche va commencer, tout naturellement, par décrire cette morale qu'il faut détruire et par expliquer pourquoi il faut la détruire. Dans le Prologue il nous avait déjà fait part du « grand mépris » que doit nous inspirer une morale, tiède, sans dynamisme. C'est la même idée qu'il va développer en y montrant une ridicule somnolence (2. « Des chaires de vertu »).

Cette morale qu'il rejette, c'est essentiellement la morale chrétienne. Or cette dernière repose sur une métaphysique dont les deux postulats de base sont, le premier, la croyance en un au-delà divin infiniment supérieur à l'ici-bas et le second, la croyance en l'existence chez l'homme d'une âme indépendante du corps et infiniment supérieure à lui. Comme il l'a déjà rapidement fait dans le Prologue, Nietzsche va donc d'abord entreprendre de saper la morale qu'il veut détruire, par la miner, en critiquant ces deux fondements métaphysiques, en montrant comment il s'agit de croyances maladives. Mais ce travail de destruction s'accompagne déjà d'une reconstruction. Les propos de Zarathoustra nous font en même temps voir sur quelle nouvelle métaphysique, métaphysique procédant d'un corps sain, il va fonder la morale nouvelle qu'il appelle de ses vœux (3. « De ceux qui croient aux arrière-mondes » et 4. « De ceux qui méprisent le corps »).

Nietzsche peut alors donner un premier aperçu de cette nouvelle morale tout d'abord en nous donnant une description – description encore sommaire – de la nouvelle vertu, vertu dynamique qui remplacera les vertus médiocres et somnolentes (5. « Des joies et des passions »). Puis il peut faire comprendre en quoi cette nouvelle vertu se situe résolument par-delà l'ancienne opposition du bien au mal en montrant comment le méchant de l'ancienne morale n'est pas sans vertu si on le juge du point de vue de cette vertu nouvelle et comment la punition – y compris la peine de mort – doit être reconnaissance d'une dignité et non humiliation (6. « Du pâle criminel »).

*b / La vocation du philosophe*

Avec le discours suivant (7. « Du lire et de l'écrire ») Nietzsche introduit une parenthèse. Curieusement il place ici un chapitre qui aurait sa place comme introduction : il nous parle de lui, il commence à s'expliquer sur sa façon toute particulière d'écrire et surtout il nous présente à nouveau son projet philosophique profond tel qu'il nous l'a annoncé à la fin du Prologue : comment être à la fois lucide et heureux.

Il commence par le deuxième point, par le bonheur, et nous redit ce qui constitue son propos essentiel, l'intention profonde de toute sa philosophie. Il faut échapper au pessimisme. Dieu est mort mais il ne faut pas pour autant écouter les prophètes du découragement, il s'agit de trouver un moyen d'unir lucidité et joie de vivre, sagacité de serpent et fierté d'aigle (9. « Des prêcheurs de mort »).

Puis il en vient à la lucidité en poursuivant la démarche introspective commencée dans le chapitre « Du lire et de l'écrire » par une réflexion sur les vertus – courage, probité, scrupule, lucidité – requises d'un savant et d'un bon philosophe (10. « De la guerre et des guerriers »).

*c / Questions de morale pratique*

Après ces généralités, Nietzsche aborde des questions pratiques et d'abord des questions relatives à la vie personnelle, privée, et notamment les questions et les difficultés morales que pose la sexualité. Il évoque, dans une conversation avec un jeune homme, la nécessité de surmonter ses pulsions et d'échapper à l'immoralité cynique non pas en se faisant « moral » et en tentant d'étouffer ses instincts, mais en se faisant « noble » en dominant ses instincts et en les utilisant à des fins plus hautes (8. « De l'arbre sur la montagne »). Il évoque – précurseur de Freud – les ruses que les pulsions sexuelles sont capable d'utiliser pour s'exprimer même chez ceux qui sont en apparence les plus chastes et sont parfois, mais pas toujours, les plus malsains (13. « De la chasteté »).

Après la vie personnelle ce sont les relations avec autrui qu'examine Nietzsche, celles qui sont bonnes, c'est-à-dire celles dans lesquelles on s'entraide à créer le surhomme (14. « De l'ami »), celles qui cachent sous une belle formule des motivations bien moins belles (16. « De l'amour du prochain »), celles enfin qui sont relations hostiles et que le noble sait entretenir avec une certaine grandeur d'âme, sans jamais se laisser humilier mais sans jamais non plus humilier (19. « De la morsure de vipère »).



Puis Nietzsche parle des femmes, elles aussi appelées au dépassement de soi-même et aux souffrances qu'implique ce dépassement. Il s'arrête longuement sur les relations entre homme et femme qui ne peuvent progresser que l'un par l'autre, qui ne peuvent réaliser qu'ensemble l'union de la lucidité – masculine – et du courage de vivre – féminin – (18. « De petites vieilles et de petites jeunes »), homme et femme dont le mariage ne vaut que s'il est la création commune de quelque chose qui les dépasse et non la lamentable installation confortable à laquelle il se réduit trop souvent (20. « D'enfant et de mariage »).

Nietzsche s'arrête ensuite sur la vie collective. A propos de la vie politique, il dénonce la pauvreté abstraite des Etats au regard de la richesse concrète des cultures et fustige l'arrivisme des politiciens (11. « De la nouvelle idole »). A propos de la vie publique en général, il montre comment les petits, jaloux, se montrent encore plus malfaisants que ceux qui réussissent à se faire prendre pour des grands (12. « Des mouches de la place publique »).

Il achève sa réflexion sur la vie humaine, ses étapes, les relations avec autrui, la vie publique et la vie politique, la sexualité, les enfants…, par une réflexion sur la mort dont, dès lors que Dieu est mort, il appartient à l'homme de choisir le jour et l'heure (21. « De la mort volontaire »).

*d / La création d'une nouvelle morale*

Les valeurs sont créations humaines, preuve en est leur diversité. Il revient donc à l'homme d'en créer de nouvelles après l'effondrement des anciennes consécutif à la mort de Dieu. Aussi Zarathoustra fait-il appel à des créateurs (15. « De mille et un buts »). Mais il ne

leur cache pas les difficultés qui les attendent (17. « Du chemin du créateur »).

Zarathoustra a commencé en dénonçant les vertus soporifiques de la somnolente morale traditionnelle. Il termine, avant de se retirer, en définissant la vertu dynamique, généreuse, créatrice de valeurs de la nouvelle morale, immorale, qu'il veut fonder (22. « De la prodigue vertu »).

## 2. A LA RECHERCHE D'UN SAUVEUR

### DEUXIÈME PARTIE

*a / Vrai et faux rédempteur*

Après une nouvelle longue retraite dans la solitude, craignant que son message ait été déformé en son absence et motivé par cette « vertu qui donne » que nous ont définie les derniers discours de la première partie, Zarathoustra décide de redescendre parmi les hommes pour une nouvelle prédication (1. « L'enfant au miroir »).

Revenu parmi les hommes il commence cette seconde prédication tout comme il a commencé la première : en parlant du surhomme. Ce surhomme, objet d'une ambition, d'une création, il l'oppose à ce dieu mystérieux qui ne laissait à l'homme qu'une bien faible marge d'initiative et il oppose du même coup le paradis tout fait des chrétiens à ses « îles bienheureuses » lieu de création et d'autocréation (2. « Sur les îles bienheureuses »).

Et Zarathoustra tient à préciser que l'objectif de création du surhomme qu'il assigne à ses disciples mérite toutes les souffrances – y compris les remords réservés au scrupuleux – et qu'il ne faudrait surtout pas que notre pitié vienne briser leur élan (3. « De ceux qui ont pitié »), car c'est lui le véritable sauveur de l'humanité, le rédempteur, et non celui auquel se consacrent les prêtres plus pitoyables qu'haïssables (4. « Des prêtres »).

*b / Vraies et fausses vertus, vrais et faux vertueux*

Après avoir comparé les prétendues vertus superficielles et mesquines des bons et des justes, à la vertu du surhomme, à la « vertu qui donne » de la nouvelle morale, par-delà bien et mal (5. « Des vertueux »), Zarathoustra peut raconter comment c'est l'espoir de création d'un surhomme qui lui a permis de sortir du découragement dans lequel il vivait et de se maintenir aussi loin que possible de la foule des non nobles, loin de tous ceux qui se contentent des prétendues vertus roturières, vertus roturières que d'ailleurs le plus souvent ils pratiquent avec bien peu d'énergie (6. « De la canaille »). C'est que, si, avec la mort de Dieu, il n'y a plus d'un côté les bonnes actions et de l'autre côté les fautes, d'un côté les saints et de l'autre les pécheurs ; cela ne signifie pas que tous les actes se valent et que tout le monde tombe dans une totale indifférenciation, dans la totale égalité qui résulterait de l'absence de toute valeur par rapport à quoi juger les êtres et les actes. Il existe encore des hiérarchies et il importe de les maintenir. Les hommes ne sont pas égaux et ne doivent pas le devenir. On doit bien se résigner à ce que certains n'aillent pas dans le sens de la croissance, du progrès, du plus grand dynamisme. Mais il importe d'autant plus que d'autres y aillent. (7. « Des tarentules »). Même parmi les philosophes il existe des inégalités et l'esprit libre[115] tient à ce qu'on le distingue bien des philosophes, même les plus illustres, qui n'ont pas su se détacher de la canaille (8. « Des sages illustres »).

*c / Complaintes*

Suivent trois chants dans lesquels Nietzsche nous livre un peu ses sentiments, se livre. Zarathoustra rappelle que, s'il méprise la canaille, y compris la canaille philosophique, il n'en est pas moins capable d'aimer et même capable de chagrin d'amour, lui, qui est descendu par amour parmi les hommes. (9. « Le chant de la nuit »)[116]. Mais il découvre qu'hélas son amour est bien incapable de donner une raison de vivre, un sens à l'existence (10. « Le chant de la danse »). Et c'est l'animosité que l'on voit surgir quand Zarathoustra se penche sur son passé et fait l'inventaire de tous ses espoirs déçus, de toutes ses possibilités que l'on a criminellement fait avorter (11. « Le chant funèbre »).

*d / Volonté de puissance et vie*

Après cet intermède chanté Zarathoustra revient à son propos plus directement philosophique. Il nous a montré, très concrètement, dans ses discours précédents comment de nouvelles valeurs devaient s'opposer aux anciennes, comment l'opposition du noble à la canaille, ou celle du créateur à la tarentule, devait remplacer celle du bien au mal. Revenant à cette destruction des anciennes valeurs et à cette construction des nouvelles il montre comment ce double mouvement n'est au fond qu'un cas particulier d'un phénomène beaucoup plus général, d'un phénomène universel même[117], qui concerne toute vie en tant qu'elle est volonté de puissance c'est-à-dire perpétuel dépassement de soi-même (12. « De se dépasser soi-même »).

*e / A la recherche d'un rédempteur*

Cette réflexion sur le dépassement de soi conduit tout naturellement Zarathoustra à une critique du pessimisme. Etre lucide, être courageux n'est pas suffisant, il faut de plus être « beau », dépasser sa lucidité courageuse, savoir regarder le monde avec le calme et la sérénité qui font la vraie grandeur (13. « De ceux qui sont sublimes »).

Mais si le pessimisme, le désespoir nihiliste, ne saurait constituer une réponse suffisante il reste vrai que la situation actuelle est assez désespérante. Après la mort de Dieu et l'effondrement de toutes les valeurs, Zarathoustra ne rencontre plus que des hommes sans cohérence, sans consistance, sans convictions, stériles, et pour finir ridicules. Et le pire est que cette effroyable situation risque fort d'empirer encore (14. « Du pays de la culture »).

Malheureusement les intellectuels, tout occupés à leurs travaux d'érudition stérile, sont bien peu désireux et bien incapables de s'atteler à la construction pourtant nécessaire et urgente d'une nouvelle civilisation (15. « De l'immaculée connaissance »). Et Nietzsche, qui a voulu jadis en étudiant la naissance de la tragédie grecque trouver une solution pour les temps présents, sait qu'on peut encore moins compter sur les philologues (16. « Des savants »).



Peut-on compter sur les poètes ? Nietzsche, déçu par Wagner en qui il avait mis de grands espoirs, répond d'abord par la négative avant de se raviser et de dire que sans doute d'autres poètes se montreront plus capables (17. « Des poètes »). Une chose reste sûre pour Zarathoustra : les révolutions, qui se limitent aux ambitions sociales et politiques, restent bien incapables d'accomplir une tâche culturelle aussi ample et fondamentale que celle qu'il sait nécessaire. Il y faut quelque chose de bien plus fondamental, un changement radical de conception du monde, une véritable révolution métaphysique. Mais cela, qu'il laisse pressentir, Zarathoustra ne le dit pas encore. (18. « Des grands événements »). Il faudra un rêve et un interprète du rêve pour qu'il finisse par reconnaître que ce n'est que sur lui, et sur les quelques disciples « créateurs » qu'il saura recruter, que l'humanité peut compter (19. « Le prophète »).

*f / Une prédication inachevée*

Mais une véritable rédemption, qui libérerait l'homme de tous les maux, y compris de sa misérable condition temporelle, exigerait qu'on puise vouloir le passé et agir sur lui. Ce qui, au fond, implique une toute nouvelle conception du temps et de l'éternité que Zarathoustra n'ose toujours pas formuler, sans non plus nous dire ce qui l'effraie et le retient ainsi d'en parler (20. « De la rédemption »).

Zarathoustra nous dit une fois encore combien il est las des hommes et combien il aspire au surhomme et nous explique comment il réussit malgré tout à se maintenir parmi les hommes (21. « Du savoir-faire avec les hommes »).

S'il est parvenu à rester parmi les hommes malgré leur médiocrité qui lui donne envie de les fuir, Zarathoustra va cependant être obligé de se retirer à nouveau dans la solitude ; non pour les fuir mais parce qu'il n'est pas encore prêt à leur livrer son dernier message, parce qu'il ne parvient pas à se résoudre à le leur livrer.

Mais il ne nous a toujours pas dit clairement ce qu'il craint dans cet éternel retour, il ne nous a toujours pas expliqué pourquoi il n'ose pas le dire au point de préférer se retirer en pleurs (22. « L'heure la plus silencieuse »).

## 3. L'ÉTERNEL RETOUR

### TROISIÈME PARTIE

*a / Une révélation progressive et inachevée*

Au début de cette troisième partie nous savons donc que Zarathoustra se prépare à parler du retour éternel. Sans encore s'en expliquer, il commence en disant combien cette dernière étape de sa mission est à la fois exaltante et inquiétante, en prévenant que c'est là son plus haut sommet mais que ce sommet est bien proche du plus profond abîme (1. « Le voyageur »).

Enfin, après avoir longtemps disserté sur le courage dont il lui faut faire preuve, Zarathoustra énonce, s'énonce à lui-même, de manière très imagée sa doctrine de l'éternel retour : une infinité de fois tout se répète jusque dans les moindres détails.

Immédiatement ce thème de l'éternel retour est mis en rapport avec l'idée de surhomme, l'éternel retour est le temps du surhomme, le temps d'un homme devenu éternel (2. « De la vision et de l'énigme »). C'est pourquoi Zarathoustra est pénétré d'un instant de bonheur. Mais ce bonheur inattendu envahit Zarathoustra comme malgré lui car, sans encore s'en expliquer, il continue à s'attendre aux pires souffrances (3. « De la béatitude involontaire »).

Ce n'est qu'ensuite que nous comprenons en quoi l'éternel retour est en même temps si effrayant. C'est qu'il s'agit d'un éternel retour du terrestre, non d'une éternité de félicité mais d'une éternité de cette vie souvent souffrante et basse, c'est qu'il s'agit de dire sans la moindre restriction un « oui » absolu à notre condition terrestre. C'est donc dans une seconde étape, après avoir eu le courage de se débarrasser de l'esprit de lourdeur et d'affirmer sa grandeur que Zarathoustra va, faisant preuve d'un nouveau courage, accepter d'affirmer son amour de toutes choses, son vouloir toutes choses éternelles, l'amour de sa condition terrestre, sa volonté d'assumer l'éternité tout en restant fidèle à la terre (4. « Avant le lever du soleil »).



*b / De la difficulté de trouver des auditeurs*

Ce message de l'éternel retour il faudrait encore – troisième étape – le diffuser, en faire part à d'autres. Mais ils ne sont pas capables de le recevoir ; médiocres, amoindris par leur morale mesquine, ils n'ont pas le courage de se savoir éternels. Sans forces, sans volonté, ils sont tout justes capables de se résigner passivement à leur condition terrestre, mais sont bien loin de l'aimer assez pour en vouloir l'éternité (5. « De la vertu qui amoindrit »). C'est pourquoi Zarathoustra reste seul à se réjouir et à jouir de son profond savoir et c'est pourquoi il préfère même, pour ne pas laisser deviner sa joie, la dissimuler sous de faux airs de misérable tristesse (6. « Sur le mont des oliviers »). Et c'est enfin pourquoi il recule et se retire au moment où il s'apprêtait à aller diffuser son message aux hommes (7. « De passer son chemin »). Quant à ceux dont il croyait avoir fait ses disciples et qu'il avait laissés pour leur donner la possibilité de se développer par eux-mêmes[118], ils l'ont renié et seraient eux aussi bien incapables de l'entendre (8. « Des renégats »). Aussi Zarathoustra préfère-t-il se retirer à nouveau dans la solitude et se consoler de son échec en réalisant que la solitude est la situation la plus adaptée à la lucidité, qu'elle est de toutes façons bien préférable à toutes les faiblesses auxquelles il a dû consentir pour séjourner parmi les hommes (9. « Le retour chez soi »).

*c / La transmutation*

Abandonnant pour un temps le thème de l'éternel retour et de la difficulté d'en parler, Zarathoustra revient sur cet autre thème qu'il a annoncé dès les premières lignes du Prologue et qu'il appellera plus tard « transmutation ». Il revient sur ce renversement et ce retournement des valeurs, cette inversion de la sagesse en folie, de la richesse en pauvreté qu'il est venu opérer.

Il commence par une nouvelle estimation de la valeur de l'être, du monde, qui – contrairement à ce qu'en disent aussi bien Platon que Schopenhauer – se révèle bon. Puis il montre comment trois attitudes, attitudes où la morale voit des vices, sont en réalité des ver-

tus : comment la volupté, joie de vivre et d'engendrer dans ce monde bon n'est un vice que pour les vicieux, comme le vouloir dominer n'est condamné que par les esprits serviles et comment l'égoïsme, volonté de se faire plus grand, de se dépasser soi-même et de se rendre plus apte à la générosité, est la première des qualités humaines (10. « De trois maux »).

Certes, pour être capable de ce renversement de perspective, il faut s'être débarrassé de « l'ennemi mortel »[119] de Zarathoustra, de cet esprit qui interdit toute originalité et empêche qu'on puisse être à la fois sage et heureux (11. « De l'esprit de lourdeur »).

Enfin, une très longue méditation de Zarathoustra va longuement développer cette idée d'une transmutation en montrant comment celle-ci est la condition de la rédemption annoncée, comment elle fonde une nouvelle morale où le noble remplacera le saint, comment elle permet de dépasser le pessimisme qui risque de s'installer après la mort de Dieu et comment enfin cette morale de la noblesse du courage, de la fermeté, de la dureté qu'elle fonde ouvre à l'homme capable de se surmonter lui-même, les portes d'une nouvelle civilisation (12. « D'anciennes et de nouvelles tables »).

*d / Dire l'éternel retour*

Puis, renouant avec les premiers chapitres de cette troisième partie, Zarathoustra revient à l'éternel retour. Autoritairement il réveille l'idée, puis, progressivement il avoue plus franchement qu'il l'a fait jusqu'ici, que c'est la perspective d'une éternelle répétition de la petitesse humaine qui l'a longtemps empêché d'accepter pleinement l'éternel retour et bien sûr empêché d'en parler. Mais il a surmonté ce malaise et il a même découvert que le chant, l'écriture poétique, pouvait constituer un moyen d'en parler. (13. « Le convalescent »).

Une fois cette mission accomplie Zarathoustra pourra mourir. Et nous assistons à une véritable scène de ménage entre la vie et Zarathoustra, l'un poursuivant l'autre qui s'enfuit dès qu'on la poursuit et revient dès qu'on fait mine de se désintéresser d'elle. Pour finir, Zarathoustra avoue qu'il serait sans doute sage pour lui de mourir



mais que, pour l'heure, il reste attaché à la vie. (14. « L'autre chant de la danse »).

Enfin et pour conclure, Zarathoustra croise le thème principal de sa prophétie – l'éternel retour – avec d'autres thèmes essentiels – transmutation des valeurs, affirmation universelle, alliance de la sagacité et de la fierté – pour montrer comment chacun de ces thèmes trouve dans l'éternité la condition de sa pleine réalisation. (15. « Les sept sceaux »).

## 4. Au secours des hommes supérieurs

### Quatrième partie

*a / Appel à une nouvelle prédication*

Comme au tout début du livre[120] et comme au début de la seconde partie[121], Zarathoustra, seul avec ses animaux dans sa solitude montagnarde, jouit d'un parfait bonheur qu'il souhaite partager. Mais, après deux voyages et deux tentatives vaines pour susciter des vocations de surhomme, il a décidé de ne plus descendre parmi les hommes et d'attendre, confiant, que les meilleurs d'entre eux viennent d'eux-mêmes le rejoindre. Nietzsche a écrit et terminé son Zarathoustra, il a délivré l'essentiel de son message. Il constate que pour l'heure, personne ne s'intéresse beaucoup à ce message, mais il demeure confiant et serein[122], sûr que son appel, aussi difficile à entendre qu'il soit, finira par attirer les hommes, du moins les meilleurs d'entre eux. Aussi se refuse-t-il à de nouveau revenir le diffuser et attend-il qu'on veuille bien monter jusqu'à lui pour l'entendre (1. « Le sacrifice du miel »).

Mais malheureusement le pessimisme désespéré qui s'est répandu sur terre après la mort de Dieu continue d'y faire des ravages et Zarathoustra est surpris par la visite inopinée du prophète, ce prêcheur du pessimisme avec lequel il entend, montant de la vallée, l'horrible cri de détresse de l'homme supérieur. Il y a sur la terre des hommes pleins de bonne volonté qui refusent de se laisser aller au désespoir pessimiste et à la déchéance du dernier homme mais qui ne parvien-

nent pas à suivre Zarathoustra. Celui-ci, pris de pitié, bien qu'il sache que la pitié est une faute, se laisse attendrir et décide de se porter à leur secours et de leur apporter son message de bonheur. Nietzsche, qui voit autour de lui bien des hommes de bonne volonté tenter vainement de s'accrocher à des valeurs anciennes et risquer se laisser déborder par le pessimisme, décide d'ajouter à leur intention une quatrième partie à son Zarathoustra (2. « Le cri de détresse »).

*b / Rencontres*

Dans les chemins d'alentour qui montent vers sa caverne Zarathoustra va rencontrer successivement sept personnages dont il ne comprendra qu'à la fin que ce sont des hommes supérieurs.

Les cinq premiers représentent quatre grands éléments culturels constitutifs de toute civilisation et, en l'occurrence, de la civilisation occidentale, telle qu'elle essaie assez vainement de survivre à la mort de Dieu. Nietzsche examine en effet successivement la politique, la science, l'art et la religion et va ainsi poursuivre, avant de conclure les réflexions menées sur ces différents thèmes tout au long de son livre[123].

Zarathoustra rencontre donc d'abord deux hommes politiques, deux rois, l'un « de droite », l'autre « de gauche », mais bien moins différents l'un de l'autre qu'ils le croient. Tous deux, à la recherche de noblesse dans un monde où règne la populace, sont prêts à partir en guerre. Mais ils se trompent de combat et ne rêvent que de batailles là où le vrai problème est d'abord un problème de courage intellectuel, de lucidité (3. « Dialogue avec les rois »).

Zarathoustra rencontre ensuite un savant ; « un consciencieux », un scrupuleux de l'esprit, qui possède cette vertu de probité que Nietzsche place au plus haut de sa hiérarchie des valeurs. Malheureusement ce savant gaspille son intelligence et son énergie scrupuleuses dans une spécialisation ridiculement étroite. Ce n'est pas de la science que l'on peut attendre la grande œuvre de création d'une culture devenue nécessaire car les savants paient l'exactitude – exactitude d'ailleurs toute relative – de leur savoir par l'étroitesse de leur domaine de compétence (4. « La sangsue »).



La rencontre suivante est celle d'un artiste. C'est un homme déchiré par le remords. Et c'est un comédien. Il avouera qu'il est un homme déçu, déçu par lui-même qui voulait être grand mais qui se rendant compte qu'il en était incapable a tenté de faire semblant, de faire illusion. Et il avoue que maintenant, las de sa comédie, il se dégoûte lui-même (5. « L'illusionniste »).

Après la politique, la science, l'art, c'est la religion qu'examine Nietzsche. Zarathoustra rencontre en effet le pape, le dernier pape, lui aussi venu à sa recherche. Celui-ci, désormais sans maître est désemparé. Zarathoustra et lui comparent leurs versions respectives de la mort de Dieu, versions qui se complètent, car le pape, borgne, s'il n'est pas lucide jusqu'au bout, possède quand même un œil qui voit clair. Et surtout l'un et l'autre comparent leurs versions de la piété, versions qui s'opposent, puisque la piété de l'un s'adresse à un dieu situé dans l'au-delà et qui n'est qu'illusion tandis que celle de l'autre s'adresse à un surhomme qui doit advenir ici-bas et qui est un espoir et un devoir (6. « Hors service »)[124].

La première des deux prochaines rencontres de Zarathoustra le met face à la pire des crapules qui reconnaît avoir tué Dieu pour se débarrasser d'un témoin dont il ne supportait plus l'indulgence méprisante (7. « Le plus laid des hommes »). La seconde rencontre le met face à une sorte de saint François d'Assise qui s'est totalement détaché de tous les biens terrestres (8. « Le mendiant volontaire »). On découvrira que le premier, pour être certes un malfaiteur, et donc méchant aux yeux de la morale traditionnelle, n'est pas pour autant un mauvais car il n'est pas mesquin, faible, médiocre. Quant au second, pour être un saint aux yeux de la morale chrétienne, pour ne pas être un méchant, ce n'est pas pour autant un véritable bon, un fort, car ce n'est pas dans le courage, c'est dans un aveuglement dont lui-même n'est pas satisfait qu'il cherche une raison de vivre.

Enfin, dernière rencontre, Zarathoustra finit par se rencontrer lui-même, ou plus exactement par rencontrer Nietzsche qui nous révèle ainsi que lui-même fait partie des hommes supérieurs. Ainsi avoue-

t-il, très habilement, discrètement, que lui-même a bien du mal à se tenir à la hauteur des exigences de Zarathoustra, que lui-même, étant donnée son intraitable exigence de probité, de lucidité, finit par se trouver parfois un peu découragé, fatigué, sur ce chemin du créateur dont il a si bien décrit les difficultés[125] et dans son rôle de porteur d'un nouveau message qui a été jusqu'ici bien peu écouté (9. « L'ombre »).

Zarathoustra a invité l'un après l'autre tous ces interlocuteurs de rencontre à aller l'attendre dans sa caverne où il les rejoindra le soir et où il se fait fort de les délivrer de leurs soucis.

*c / Intermède*

Mais il est midi, l'heure où Zarathoustra est délivré de son ombre et de tout découragement et nous le voyons vivre, dans une demi somnolence, un moment de bonheur absolu. Il fait l'expérience de la perfection du monde. Mais lui-même réalise que cette béatitude comme celle qu'il a déjà vécue précédemment[126] est un peu prématurée car il lui reste une tâche à accomplir : faire partager ce sentiment de perfection du monde et de bonheur absolu[127] (10. « A midi »).

*d / Hospitalité*

Retrouvant sa caverne où sont réunis tous ses interlocuteurs de la journée qu'il y a invités, Zarathoustra comprend que ce sont ses invités qui tous ensemble, poussaient le cri de détresse qui l'avait incité à courir à leur secours, que ce sont eux les hommes supérieurs.

Zarathoustra et ses hôtes échangent des politesses. Dans un discours de bienvenue il leur dit qu'il a bien compris leur attente, qu'ils ont besoin de lui pour les aider à sortir de leur désespoir. Le roi de droite, qui prend la parole au nom de tous les autres, confirme qu'ils sont bien venus chercher quelqu'un qui ait une volonté assez forte pour supporter un regard lucide sur le monde. Bien qu'ils ne soient pas encore les surhommes qu'il attend Zarathoustra les retient (11. « L'échange de saluts »).

Proposant à ses invités de préparer un copieux repas, Zarathoustra commence par leur rappeler que la sagesse qu'il leur propose,



contrairement au christianisme et contrairement aux sagesses antiques, ne doit pas faire outrage à la terre, qu'il faut donc savoir jouir des biens de ce monde que ni lui-même, ni son surhomme ne sont des ascètes (12. « La cène »).

Le temps du repas est tout entier occupé par un long discours de Zarathoustra qui va d'abord féliciter les hommes supérieurs de leur supériorité, de leur effort pour s'élever et ne pas se laisser entraîner sans tenter de réagir dans la pitoyable déchéance contemporaine. Cela fait, il leur rappellera qu'il n'est pas là pour les décharger de leur responsabilité mais au contraire pour leur en donner de nouvelles. Suivront quelques préceptes de sagesse – savoir ne pas se montrer raisonnable, agir chacun pour soi, ne pas se préoccuper du prochain… – préceptes d'une sagesse qui tranche délibérément avec celles auxquelles nous sommes habitués. Et Zarathoustra terminera en redisant l'essentiel, ce qu'il recommande et promet c'est d'échapper au pessimisme, ce n'est, au fond, rien d'autre que le bonheur, un bonheur lucide (13. « De l'homme supérieur »).

*e / Ce que n'est pas le bonheur de Zarathoustra*

Avant de décrire plus précisément et en conclusion de toutes ces prédications ce qu'est ce bonheur auquel il aspire et qu'il promet, Zarathoustra va nous dire ce qu'il n'est pas.

Tout d'abord – et c'est là l'essentiel – il ne s'agit pas de se faire des illusions. Il s'agit d'un bonheur qui fait place à la lucidité, d'un bonheur qui ne se ferme pas les yeux sur le monde mais sait le regarder en face avec la froide perspicacité du serpent. Une dernière fois Zarathoustra redit que ce n'est pas comme il l'a cru jadis l'art – l'art de Wagner en particulier – qui peut aider à créer une nouvelle civilisation où l'homme se réalisera. Une dernière fois il nous dit de ne l'écouter, lui qui est poète, que parce que, contrairement aux autres poètes, lui ne ment pas (14. « Le chant de la mélancolie »).

Ce bonheur n'est pas non plus sentiment de sécurité, Zarathoustra est aussi un savant mais, à la différence du consciencieux de l'esprit, il ne cherche pas à se rassurer, à mieux prévoir et se prémunir contre

les dangers d'un monde inquiétant. Il se veut au contraire aventureux, en quête de toutes les vérités même les plus terribles et les plus déstabilisantes (15. « De la science »).

Par ailleurs, troisième distinction, le bonheur que connaît Zarathoustra – et cette fois il se montre plus mélancolique que critique – ce n'est pas non plus la joie d'une relation amoureuse. Enfermé dans sa dignité, prisonnier d'une morale qu'il croyait avoir rejetée, dépendant de coutumes dont il croyait s'être libéré, il n'a su prendre un tel bonheur quand il s'offrait à lui (16. « Parmi les demoiselles du désert »)[128].

Enfin le bonheur de Zarathoustra, c'est moins encore dans une nouvelle religion qu'il le trouve. Et Nietzsche en montrant les hommes supérieurs s'adonnant à un culte dédié à un âne, dénonce avec un humour assez féroce, ces parodies de cultes que d'ingénieux créateurs de sectes, qui se font volontiers bateleurs, inventent en remplacement des religions anciennes en mêlant les plus vénérables traditions et les plus stupides puérilités (17. « La ressuscitation »).

Interrogé par Zarathoustra, chacun des hommes supérieurs trouve un prétexte pour tenter de se faire excuser cette tentative pour ranimer un dieu mort : le pape veut y voir la preuve d'un besoin de dépassement de soi qui serait essentiel chez l'homme, le savant confond ce nouveau dieu avec le monde, l'ombre se contente de constater que les hommes sont ainsi faits tandis que le plus laid des hommes, organisateur de ce nouveau culte, tente de persuader Zarathoustra, lequel feint de le croire, qu'il ne s'agit au fond que d'une farce (18. « La fête de l'âne »).

Ainsi, voyant que son *Zarathoustra* était mal reçu et mal compris, voyant que son cri d'alarme devant la déchéance qui lui était contemporaine et son invitation à inventer une autre civilisation n'étaient pas entendus, Nietzsche s'est demandé, dans la quatrième partie du *Zarathoustra* si l'on pouvait attendre un peu plus de compréhension et d'effort de la part de ceux – les hommes politiques, les intellectuels, les religieux, les artistes, les saints ou au contraire les brigands – qui se montrent supérieurs aussi en ceci qu'ils se démarquent un



peu de la foule.

Il a hélas compris qu'on pouvait bien les distraire un peu mais que, du culte d'un dieu au culte d'un âne, ils retombaient bien vite plus bas encore que le niveau dont ils étaient partis.

Mais il va cependant tenter de leur livrer le secret de sa sagesse.

*f / Ce qu'est le bonheur de Zarathoustra : un optimisme lucide*

Partant de la brève expérience de bonheur que vivent les hommes supérieurs après la fête qu'il leur a offerte, Zarathoustra va leur expliquer que le vrai bonheur est d'accepter, et même de souhaiter revivre, et même de souhaiter éternellement revivre, toutes les douleurs de l'existence.

Il s'agit de comprendre, ce qui est radicalement nouveau et réservé à ceux qui veulent bien l'entendre, que la peine et la joie sont indissociable, que la joie mérite qu'on dise un « oui » à toutes les peines.

La joie mérite même qu'on répète éternellement ce « oui ».

C'est ainsi que Nietzsche fait converger en cette fin du *Zarathoustra* le thème de l'éternel retour qui a fait l'objet de la troisième partie et la question essentielle posée dès le Prologue comment être à la fois lucide comme un serpent et fier de vivre comme un aigle.

En conclusion, non pas seulement du chant nocturne de *Zarathoustra* mais en conclusion de tout le *Zarathoustra* et même en conclusion de toute sa philosophie, Nietzsche finit par proposer ce qu'on pourrait appeler un nouvel optimisme, un optimisme lucide

Optimisme : il s'agit d'échapper au nihilisme pessimiste de Schopenhauer. Mais optimisme lucide qui ne perd rien de la lucidité qui fonde ce pessimisme schopenhauerien ; optimisme lucide qui refuse l'admiration aveugle de la création divine, admiration que les églises réclament volontiers des fidèles auxquels elles expliquent que Dieu lui-même s'en montra satisfait[129], optimisme lucide qui refuse tout autant les subtiles constructions métaphysiques d'un Leibniz, se résignant à accepter un monde imparfait en se convainquant que tout autre monde aurait été pire encore.

Il ne s'agit pas de se résigner il s'agit de se féliciter. Il ne s'agit pas d'accepter ce monde qualifié, par un superlatif qui resterait relatif, comme « le meilleur des mondes possibles », il s'agit d'aimer un monde qu'il qualifie bien, avec un superlatif absolu, de très bon, de parfait. Car ce qui existe ce n'est pas d'un côté le mal et de l'autre côté le bien, c'est l'être, c'est le monde, indissociablement peine et joie, le monde tel qu'il est, qui est le seul être qui soit, qu'on ne peut trouver mauvais qu'en le comparant à quelque monde imaginaire, rêvé, mais qui est en soi ce qu'il est et qui est la seule chose que l'homme ait à aimer et où il puisse déployer son activité et se déployer, un monde qu'il doit s'il est sage, vouloir et vouloir éternellement. (19. « Le chant du noctambule »)

*g / L'arrivée du surhomme*

Si la fin du Prologue annonçait ce bonheur lucide et ce retour éternel, le début du Prologue parlait lui de surhomme. C'est le surhomme qu'annonçait Zarathoustra dès les premiers mots de son premier discours[130].

Et c'est aussi par là qu'il va terminer. Les hommes supérieurs ne comprennent pas le message que Zarathoustra vient de leur délivrer. Mais Zarathoustra veut rester confiant, le surhomme, celui qui sera capable de l'entendre, arrive.

Ce sont des colombes qui le lui signalent et chacun sait que les colombes ont coutume d'annoncer l'arrivée des dieux sur terre (20. « Le signe »).

# NOTES

1. Le livre que nous publions aujourd'hui sous le titre « *Introduction au Zarathoustra de Nietzsche* » est pour l'essentiel une reprise de ce livre largement complété, remanié et corrigé.

2. Nous avons par ailleurs publié, sous le titre *Lecture d'Ainsi parlait Zarathoustra*, un long commentaire détaillé destiné non pas seulement à introduire à la lecture du *Zarathoustra,* mais à accompagner pas à pas le lecteur de l'ensemble de l'œuvre (*Éditions Kimé 2012*, quatre tomes – un pour chaque partie du *Zarathoustra*).

3. Le terme « *Markt* » désigne au premier sens la place du marché et sans doute s'agit-il bien ici de la place du marché, place principale de la ville. Mais nous avons voulu utiliser ici la même traduction que pour le titre du chapitre *Von den Fliegen des Marktes* que nous avons préféré rendre par « Des mouches de la place publique ».

4. Comme le terme français « pasteur » le terme allemand « *Hirt* » qu'utilise Nietzsche désigne à la fois le berger et l'ecclésiastique.

5. Sur le modèle de *Einsiedler* (solitaire qui habite seul, ermite) construit à partir du cardinal *Eins* (Un), Nietzsche invente *Zweisiedler* construit à partir du cardinal *Zwei* (deux), et que l'on serait presque tenté de traduire par « duolitaire ». L'idée est celle d'une intimité de deux êtres marginaux, de l'interdépendance et de l'indépendance vis-à-vis des autres, de deux êtres qui sont ensemble séparés des autres. On retrouvera le même jeu de mots dans « L'échange de saluts », p. 305 et un jeu de mots semblable dans « De la nouvelle idole », p. 52 où Nietzsche construit *Zweisame* à partir de *Einsame* (solitaire).

6. Ici et dans les deux paragraphes suivants nous réutilisons, pour traduire l'allemand « *klug* » et ses dérivés, le même terme « ruse » que plus haut. Mais il faut retenir, pour la bonne compréhension de ces paragraphes – paragraphes absolument essentiels – que ce terme allemand signifie plus généralement « intelligent, habile, avisé, perspicace, lucide ». La *Bible* de Luther utilise les deux nuances de « *klug* » (« ruse » dans la *Genèse* et « savoir-faire, discernement, avisé », etc. par exemple dans les *Proverbes*).

7. Sur cette question, cf. p. 51 *sq.*, dans notre chapitre III, « Généalogie de la pensée de Nietzsche ».

8. On serait peut-être tenté de faire ici quelques objections : ni la Bible ni la philosophie grecque ne sont aussi délibérément dualistes que le zoroastrisme. Il est vrai que du point de vue judéo-chrétien il n'y a qu'un principe : Dieu principe bon ; le manichéisme qui distingue deux principes (un bon et un mauvais) est une hérésie. Mais justement cette hérésie est une tentation constante, tentation dénoncée d'autant plus vigoureusement qu'elle est plus forte. En outre, même selon l'orthodoxie judéo-chrétienne, si le démon n'est pas un principe il reste cependant bien puissant. En ce qui concerne la philosophie grecque, si l'opposition platonicienne, à la fois métaphysique et morale, du monde sensible et du monde des Idées n'y est certes pas partout

admise, concédons cependant à Nietzsche qu'elle y occupe une place centrale et fondamentale.

9. « Le plus rusé de tous les animaux des champs » – Genèse, III, 1.

10. Nietzsche, expliquant « ce que *veut* Zarathoustra », dira qu'il s'agit d'une « race d'hommes » qui « *conçoit la réalité telle qu'elle est* », qui est « assez forte pour cela », et précisera que « *ce n'est qu'ainsi que l'homme peut atteindre à la grandeur* ». (C'est Nietzsche qui souligne.) – *Ecce Homo*, Pourquoi je suis un destin, § 5, t. VIII, vol. I, p. 338.

11. Et Nietzsche se méfie des poètes qui, Aristote le savait déjà et Zarathoustra[2] le dira et le redira, « mentent trop ». *Ainsi parlait Zarathoustra* – titre que nous abrègerons dorénavant dans les notes en écrivant *A P Z* – « Sur les îles bienheureuses », p. 9 et « Des poètes », p. 140.

12. *Principes de la philosophie du droit*, trad. A. Kaan. Paris, Idées, N R F - Gallimard, 1966, p. 41. Repris et commenté dans le *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris, Librairie philosophique, J. Vrin, 2e éd. 1967, Introduction, § 6, Remarque, p. 32.

13. C'est ce que développe longuement la troisième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra* consacrée à l'éternel retour.

14. « Cesse de parler, (...).Va dehors (...) auprès des oiseaux chanteurs : afin d'apprendre d'eux à chanter ! (...) Fabrique-toi plutôt une lyre, une lyre nouvelle ! (...) Chante, sois débordant, Zarathoustra, afin de porter ton grand destin ! (...). Car voici, *tu es celui qui enseigne l'éternel retour* – tel est maintenant *ton* destin ! » *A P Z*, « Le convalescent », p. 241.

15. *Notice écrite en 1927 pour la publication de ses quatre lettres à Henri Albert*, citée par E. Gaède, Nietzsche et Valéry..., Paris, N R F - Gallimard, 1962, p. 453.

16. Par ailleurs, sur cette importante question de la poétique de Nietzsche, on lira la lumineuse analyse de G. Bachelard, Nietzsche et le psychisme ascensionnel, in *L'air et les songes*, Paris, Librairie José Corti, 1943, p. 146 *sq.*

17. Matthieu III, 13 *sq.* ; Marc I, 9 *sq.* ; Luc III, 21 *sq.*

18. Quand Zarathoustra sort de sa solitude il a donc 40 ans, soit – approximativement – l'âge de Nietzsche entreprenant d'écrire *Ainsi parlait Zarathoustra*. Il y a là une façon d'annoncer au lecteur, dès la première ligne, que Zarathoustra*[2] est le porte-parole de Nietzsche.

19. *République*, VI, 508 *b sq.*

20. *Ibid.*, VII, 514 *sq.*

21. Notamment *ibid.*, VI, 509 *d sq.*

22. Nous verrons (cf. chapitre VIII, p. 89 *sq.*, notre analyse du § 10 du Prologue) que la polysémie du symbole aigle/serpent est encore plus riche. Le serpent c'est aussi l'animal le plus intelligent, l'animal sans illusion, et l'aigle c'est aussi l'animal le plus fier, le plus dynamique. Les réconcilier c'est réconcilier la lucidité et le goût de vivre, c'est dire au monde tel qu'il est ce « oui » qui constitue l'essentiel de ce qu'on peut appeler la sagesse de Nietzsche.

23. Credo : « Lumière née de la lumière ».

24. Jean I, 9 : « Le Verbe était la lumière véritable, qui éclaire tout homme. Il venait dans le monde. »

25. Credo : « Il s'est fait homme ».

26. Isaïe LX, 3.

27. On peut trouver contestable, voire caricaturale, la vision qu'a Nietzsche du dieu chrétien



et de la mission rédemptrice de Jésus-Christ, vision sans doute influencée par un luthérianisme particulièrement sévère. Mais il nous semble plus essentiel de bien remarquer que ce qu'il oppose à cette vision n'en garde pas moins toute sa profondeur et tout son intérêt.

28. Lucrèce, *De la nature*, liv. II, vers 1090 à 1094 ; trad. A. Ernout, Paris, Les Belles-Lettres, 1941, p. 94.

29. Hérodote, *L'enquête*, liv. VII, Polymnie, Conseils de Mardonios et d'Artabane, 5-11 ; trad. A. Barguet, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, N R F - Gallimard, 1964, p. 467.

30. Horace, *Odes*, II, X ; trad. F. Villeneuve, Paris, Les Belles-Lettres, 1970, p. 70.

31. Matthieu V, 3 *sq.*

32. Sur cette tristesse, cf. *A P Z*, « De la libre mort », p. 76.

33. Luc II, 49.

34. « Qui est jeune tardivement reste jeune longtemps. » *A P Z*, « De la libre mort », p. 76.

35. Plus précisément on verra (p. 104) que l'enfant représente la troisième – et dernière – des métamorphoses que doit connaître l'homme (cf. *A P Z*, « Des trois métamorphoses », p. 26.

36. Il lui restera ensuite à en dégager les conséquences prévisibles, à prêcher celles qui sont souhaitables (Prologue, § 3 et 4) puis à dénoncer celles qui sont à redouter (Prologue, § 5 et 6).

37. On pourrait trouver un peu hâtif cet amalgame de concepts venus d'horizons divers si le rapprochement en était superficiel. Mais c'est au niveau radical – et précisément pas superficiel – de l'inspiration profonde que Nietzsche y décèle un vouloir commun, une intention commune, de dépréciation de l'ici et de valorisation d'un ailleurs, intention qu'on peut caractériser comme un platonisme. Ce platonisme est certes un peu caricatural : la vision nietzschéenne d'une pensée occidentale toujours platonisante, en ce sens large, est peut-être aussi contestable que sa vision du christianisme. Mais il reste ici aussi que, si cette vision en perd un peu de portée – et qui s'en plaindrait ? –, elle n'en perd rien de sa profondeur, ni donc de son intérêt. Sous le titre « Les notions de généalogie et de volonté de puissance », nous reviendrons (cf. p. 57) d'une façon plus détaillée sur cette portée exacte de la critique nietzschéenne.

38. Matthieu XXII, 37 *sq.* : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu (...) voilà le plus grand et le premier commandement. Le second lui est semblable : tu aimeras ton prochain comme toi-même. A ces deux commandements se rattachent la loi et les prophètes ». Cf. aussi Marc XII, 30 *sq.*

39. Si le surhomme n'appartient pas à une nouvelle race qui serait supérieure, c'est d'abord que, d'une manière plus générale, LA NOTION DE RACE ET TOUTE ESPÈCE DE RACISME SONT ABSOLUMENT ÉTRANGERS À NIETZSCHE. Le « juif », qu'il critique ailleurs, c'est l'homme religieux, imprégné de pensée biblique. Il n'y a évidemment dans cette image, maniée parfois un peu lourdement, aucun racisme.

40. Pascal, *Pensées*, 328 et 329 de l'édition établie par J. Chevalier, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, N R F - Gallimard, 1969, p. 1170.

41. Platon, *Alcibiade*, 133 *c* ; trad. L. Robin, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, N R F - Gallimard, 1950, t. 1, p. 246-247.

42. Genèse, I, 26.

43. Cf. Platon, *Phédon*, 82 *c sq.* Jusqu'à 84 *b* ; cf. Epître aux Romains VII, 14 à 25.

44. André Gide, *Lettres à Angèle*, Paris, N R F - Gallimard, *Œuvres complètes*, t. III, 1933,

p. 230-231.

45. *La Philosophie de Nietzsche*, trad. H. Hildenbrand et A. Lindenberg, coll. Arguments, Paris, Les Editions de Minuit, 1965, p. 166.

46. Sur cette question, cf., notamment, dans *A P Z*, le chapitre « De se dépasser soi-même », p. 123 *sq*.

47. Une critique de la morale traditionnelle, plus systématique encore, sera reprise et largement développée dans le § 8 du Prologue, cf., plus bas, dans notre chapitre VI, p. 82 *sq*. Par ailleurs, il importe de ne pas confondre cette critique de la morale de l'homme avec celle qui sera faite de la morale du dernier homme. (Prologue, § 5) cf. plus bas, dans notre chapitre V, p. 73 *sq*.

48. « Mais la propre immédiateté de la pensée qui se réfléchit en elle-même, c'est l'universalité, son être auprès de soi en général ; la pensée est alors satisfaite... », Hegel, *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 12.

49. On voit ici que Jésus-Christ, même s'il est le représentant du nihilisme*[1], ne s'est pas abandonné au laisser-aller réactif. En ceci il est l'ancêtre du funambule* et plus généralement des hommes supérieurs*. C'est pourquoi Nietzsche non seulement ne s'en prend pas à sa personne mais même, comme ici, la donne en exemple.

50. Sur toute cette question, cf. plus haut les notes 29 et 30 et les citations d'Hérodote et Horace que nous y faisons.

51. Comme, après le crime de Caïn, Yahvé dit: « Qu'as-tu fait ! Ecoute le sang de ton frère crier vers moi du sol », Genèse IV, 10.

52. Ou comme Hegel repère une « ruse de la raison ». Cf. *La Raison dans l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou, coll. 10/18, Paris, Union générale d'Editions, 1965, chap. II, p. 106 *sq*. Mais nous verrons que sur ce point, comme sur bien d'autres, la différence entre Nietzsche et Hegel est fondamentale (cf. p. 94).

53. Eugen Fink, *La Philosophie de Nietzsche*, p. 166.

54. Dans cette nouvelle étude Nietzsche suit donc, on l'aura remarqué, une démarche inverse à celle suivie jusqu'ici : il va, non plus de l'analyse d'une culture à la volonté de puissance qui l'inspire, mais des causes aux conséquences, d'un certain type de volonté de puissance, qu'il définit et décrit d'abord, à la culture qui pourrait en résulter. C'est que, cette culture n'existant pas, il ne peut évidemment pas l'analyser mais seulement la déduire, la prévoir, ou du moins la rêver.

55. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 9 et 10, « Contre la dialectique ».

56. On peut mesurer ici – et il importe de nous y arrêter un peu – au prix de quel contresens (et de quelle lamentable escroquerie intellectuelle) on a tenté de faire avaliser le fascisme nazi par la philosophie de Nietzsche. Bien que totalement lavé de toute culpabilité à cet égard, Nietzsche souffre encore de la mauvaise réputation qu'on lui a faite sur ce point. Rappelons ici quelques lignes de Thomas Mann qui nous semblent permettre de clore définitivement ce mauvais procès: « Le fascisme, ce piège à masses, pire forme de démagogie et d'avilissement de la culture que l'histoire ait produite, est profondément étranger à l'esprit de celui pour qui tout tournait autour de la question " qu'est-ce qui est noble " » Bien plus, le fasciste apparaît précisément comme une des figures du dernier homme dont Nietzsche craint la venue (Prologue, § 5) et Thomas Mann peut donc légitimement écrire: « C'est non pas Nietzsche qui a fait le fascisme mais le fascisme qui a fait Nietzsche ; (...) essentiellement étranger à la politique et spirituellement innocent, Nietzsche a pressenti, dans sa philosophie de la puissance, ainsi qu'un très sensible appareil enregistreur et émetteur, la montée de l'impérialisme, et annoncé à l'occident, comme une aiguille tremblante, la venue de l'époque fasciste... » . (*Etudes sur Goethe, Nietzsche, Joseph et ses frères*, trad. P. Jacottet, Lausanne, Mermod, 1949, p. 111 à 114).



57. Luc XVII, 33 : « Qui cherchera à épargner sa vie la perdra, et qui la perdra la conservera. »

58. *Ethique à Nicomaque*, II, 6, 1106.

59. Matthieu XXII, 37 *sq*. ; cf., plus haut la note 38.

60. *Ibid*., II, 5 *b* 19, 1106 *a* 12, 1106 *b* 36.

61. Cf. Kant, *Fondements de la métaphysique des meurs*, trad. avec introduction et notes par Victor Delbos, Paris, Delagrave, 1964, p. 98-99.

62. Platon, *Opus cité*, 482 *c sq*. jusqu'à 527 *e*.

63. André Gide, « *Dostoïevski* », allocution lue au Vieux-Colombier pour la célébration du centenaire de Dostoïevski, *Œuvres complètes*, t. XI, Paris, N R F - Gallimard, 1936, p. 288-289.

64. Hébreux XII, 6.

65. Le chapitre d'*A P Z* intitulé « De ceux qui méprisent le corps », p. 35, 36. permet de comprendre comment Nietzsche parvient à nier l'existence de l'âme sans tomber dans le matérialisme : c'est qu'il ne refuse le dualisme de l'âme et du corps que pour revaloriser le corps, que pour lui attribuer ce que le spiritualisme réserve à l'âme, sans rien ôter des qualités de l'âme. C'est qu'il ne fait que restituer au corps une valeur qui lui est propre et dont on l'a injustement spolié en l'attribuant à une autre substance illusoire. Il ne s'agit pas pour Nietzsche de nier toute cette faculté de penser qui fait de l'homme un animal supérieur et de ramener l'homme au rang de l'animal et le corps à celui de l'automate. Il s'agit de garder tout ce qui fait l'âme en refusant seulement à cette âme l'extériorité par rapport au corps et la nature de substance immatérielle et immortelle que lui confèrent le christianisme, Descartes et bien d'autres.

66. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, P U F, 1963. p. 17.

67. Hegel, *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 12, p. 38.

68 Le second risque, qui guette « l'homme supérieur », fera l'objet du Prologue, § 6. (Cf. dans notre chapitre VI, p. 78 *sq*.).

69 Matthieu XIII, 13 : « C'est pour cela que je leur parle en paraboles ; parce qu'ils voient sans voir et entendent sans entendre ni comprendre. »

70. Ce sera aussi le cas d'un « homme supérieur » comme « le plus laid des hommes » (cf. *A P Z*, p. 287 *sq*.) qui a tué Dieu par ce qu'il ne supportait plus son indulgence méprisante.

71. Sur ce sommeil, cf. « Des chaires de vertu », *A P Z*, p. 28 *sq*.

72. Cf. *A P Z*, p. 65 *sq*.

73. *Phèdre*, 245 *a sq*. ; *République*, 427 *sq*. et 611 *b*.

74. C'est le même procédé qui servira à décrire la morale de l'homme, cf. Prologue, § 8.

75. S'il y a chez Nietzsche et Pascal cette idée commune que la misère humaine consiste à se détourner (*di-vertere*) de l'essentiel, reste, bien sûr, que l'essentiel de Pascal est justement cet

autre monde dont Nietzsche veut nous détourner. C'est que le christianisme lui a « perverti la raison » (*L'Antéchrist*, § 5, t. VIII, vol. 1, p. 163).

76. Jean X, 16: « ... et il y aura un seul troupeau et un seul pasteur ».

77. Sagesse VIII, 7. « Aime-t-on la justice? Ses labeurs, ce sont les vertus, elle enseigne, en effet, tempérance et prudence, justice et force; ce qu'il y a de plus utile pour les hommes dans la vie. »

78. Matthieu XXII, 37 *sq*. Cf., plus haut la note 38.

79. Au moins le Platon du *Phèdre* et de la *République* auquel il conviendrait, sans doute, d'opposer sur cette question le Platon du *Banquet*.

80. « Quel est de tous les biens réalisables celui qui est le Bien suprême. Sur son nom, en tout cas, la plupart des hommes sont pratiquement d'accord: c'est le bonheur au dire de la foule aussi bien que des gens cultivés », Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I, 2,1095 *a* 15, trad. J. Tricot, Bibliothèque des Textes philosophiques, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1959, p. 40.

81. Matthieu V, 2 *sq*.

82. Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, Paris, Nagel, 1970, p. 35-36. Plus profondément il conviendrait d'analyser les ressemblances entre l'homme libre de Sartre – créateur de lui-même, de son essence, de sa valeur et de la valeur de l'homme en général – et son ancêtre direct le surhomme.

83. Matthieu XIII, 13, cf., ci-dessus, la note 69.

84. Romains XI, 33: « O abîme de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu! Que ses décrets sont insondables et ses voies incompréhensibles. »

85. Matthieu IV, 19: « Je vous ferai pécheurs d'hommes » ; cf. aussi Marc I, 17.

86. La critique de la morale du dernier homme (Prologue, § 5) faisait suivre l'étude des quatre cardinales de celle de la vertu chrétienne d'amour du prochain. Ici, l'étude de la morale de l'homme n'en parle pas. C'est que cette critique est déjà faite: l'ermite* du Prologue, § 2, qui avouait: « Maintenant j'aime Dieu: je n'aime pas les hommes » est frère de celui du Prologue, § 8, et, comme lui, symbole de l'homme.

87. C'est à ses compagnons que Zarathoustra va dorénavant s'adresser dans les deux premières parties du Zarathoustra. (Dans la troisième partie il sera seul et il retrouvera un public plus large dans la quatrième)

88. Il faut savoir que Nietzsche a effectivement très sérieusement pensé à s'entourer d'un groupe de disciples, à fonder une espèce de communauté, d'école, à la manière de Platon, d'Aristote ou d'Epicure.

89. Matthieu XVIII, 12 *sq*. et Luc XV, 4 *sq*.

90. Matthieu IX, 37: « Alors il dit à ses disciples: " La moisson est abondante mais les ouvriers peu nombreux. " »

91. Marc VIII, 34.

92. Exode XXXI, 18: « Yahvé lui remit deux tables du Témoignage, tables de pierre *écrites du doigt de Dieu*. »

93. On voit que Nietzsche se situe ici dans le prolongement d'un mouvement de pensée qui commence avec Rousseau et Kant insistant tous deux sur l'autonomie du sujet moral qui, être raisonnable, n'obéit qu'à lui-même en obéissant à la loi morale rationnelle. Mais pour Nietzsche, s'il s'agit bien de n'obéir qu'à soi-même, il ne s'agit plus de raison, et plus vraiment d'obéir...



94. Luc XIV, 35; Matthieu XI, 15: « Que celui qui a des oreilles pour entendre, entende. » Cf. aussi la formule plusieurs fois reprise dans l'Apocalypse: « Celui qui a des oreilles pour entendre qu'il entende ce que l'Esprit dit... », Apocalypse II, 7, etc.

95. Apocalypse III, 16.

96. Parenté ne signifie évidemment pas conformité de pensée, et G. Deleuze peut noter par ailleurs quelques « réticences » dans le jugement de Nietzsche sur Héraclite (cf. *Nietzsche et la philosophie*, p. 28, n. 1).

97. *Cratyle*, 385 *e* ; *Théétète*, 160 *d*.

98. *Cratyle*, 440 *a b*, 459 *c* ; *Phédon*, 78 *b*, 79 *a*.

99. *Métaphysique* A, 6, 987 *b* 5.

100. *Métaphysique* Z, 6, 1031 *a* 5 *sq*.

101. Zarathoustra hésitera très longuement avant de dire le retour éternel et même avant de se le dire à lui-même plus ouvertement. Ces hésitations, sur lesquelles se termine la seconde partie d'*A P Z* (cf. « L'heure la plus silencieuse », p. 159) en occupent presque toute la troisième partie.

102. M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. Pierre Klossowski, t. I, p. 225, Paris, N R F - Gallimard, 1971.

103. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, p. 106 *sq*.

104. Genèse III, 1: « Le serpent était le plus rusé de tous les animaux des champs. »

105 « Tout espoir lui faisait défaut, mais il voulait la vérité. Il n'en existe aucun qu'on puisse lui comparer. » *La Naissance de la tragédie*, vol. I, p. 134.

106. Nous verrons Schopenhauer et son pessimisme apparaitre dans *A P Z*, cf. « Le prophète », p 147 *sq*. et « Le cri de détresse », p. 263 *sq*.

107. C'est cet équilibre que, dans *Par-delà bien et mal*, (§ 209, p. 128), Nietzsche appellera « frédéricanisme » par allusion à l'empereur Frédéric II, capable de concilier l'engagement dans les choses terrestres, le sérieux du stratège, de l'administrateur et le détachement, la joie de vivre au château de « Sans-souci ».

108. Sur ces notions, cf. les analyses de G. Deleuze, in *Nietzsche et la philosophie*.

109. Le « oui » allemand.

110. Sur ce point, encore, cf. les analyses de G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 104.

111. Mais l'affirmatif ne prend sa valeur propre que s'il suscite une domination des forces actives. L'affirmatif réactif, l'« âne », qui « assume » le réel, n'est pas le surhomme.

112. Vocabulaire technique et critique de la philosophie, publié par A. Lalande, Paris, P U F, 9e éd., 1962, article « Retour éternel », p. 929-930.

113. Marc X, 15 « Quiconque n'accueille pas le royaume de Dieu en petit enfant n'y entrera pas. »

114. G. Deleuze, *Nietzsche*, Paris, P U F, 1968, p. 1 *sq*.

115. C'est sous ce nom que Nietzsche se présente et se décrit lui-même dans *Par-delà bien et*

*mal*. (t. VII, p. 43 *sq*.).

116. Nietzsche insère ici un chant d'amour, chant d'amour malheureux, qu'il avait écrit préalablement, suite à ses déboires avec Lou Salomé.

117. « Le monde vu de l'intérieur, le monde défini et désigné par son " caractère intelligible " serait ainsi " volonté de puissance " et rien d'autre » (*Par-delà bien et mal*, § 36, tome VII, p. 55).

118. Cf. le départ de Zarathoustra à la fin de la première partie « De la vertu qui donne », p. 78 *sq*.

119. *A P Z*, p. 212.

120. Cf. Prologue, § 1, p. 9.

121. Cf. « L'enfant au miroir », p. 87 *sq*.

122. C'est du moins ce qu'il dit, ce qu'il veut croire et veut faire croire.

123. Presque tous les chapitres de cette quatrième partie traitent chacun d'un sujet auquel Nietzsche a déjà consacré plusieurs autres chapitres d'*A P Z* auparavant. Ces derniers chapitres viennent donc, chacun à son tour, prolonger et conclure les séries de chapitres consacrées chacune à un sujet donné (la politique, l'art, la science, la religion, l'amour...).

124. Il est évident qu'aucun des personnages qui incarnent ces faits de civilisation (rois, homme à la sangsue, illusionniste, dernier pape) n'est véritablement un portrait. Mais on peut cependant, sans trop chercher des correspondances rigoureuses, essayer de mettre des noms en face de ces personnages de comédie. Daniel Halévy s'y essaie et évoque Louis II de Bavière, Renan, et Pie IX (*Nietzsche*, Librairie générale française, 1977, p. 396) C. P. Janz (*Nietzsche, biographie*, Paris, N R F - Gallimard, Tome III, p 127) voit plutôt lui dans le pape hors service une caricature de Liszt, et dans l'illusionniste celle de Wagner, dans l'homme à la sangsue celle d'un scientifique des amis de Nietzsche comme Overbeck ou Rhode.

125. Cf. « Le chemin du créateur », p. 65 *sq*.

126. Cf. « De la béatitude involontaire », p. 176 *sq*.

127. Ce qui ne sera fait que dans « Le chant du noctambule », p. 344 *sq*.

128. Au jeu des portraits, on peut voir, chez ces « demoiselles », dont l'une s'appelle Doudou, une image de Lou Salomé. Ici Nietzsche nous fait des confidences.

129. Genèse, I, 25.

130. Cf. Prologue, § 3.

# TABLE DES MATIÈRES

PRÉSENTATION 9

LE PROLOGUE DE ZARATHOUSTRA 13

INTRODUCTION 29
CHAPITRE PREMIER : RUPTURE DANS LA CIVILISATION 37
1 - Une critique radicale de toute notre tradition culturelle 37
2 - Aperçu sur la nouvelle culture 40
CHAPITRE II : LA MORT DE DIEU 42
1 - La mort de Dieu et la joie de Zarathoustra 42
2 - La mort de Dieu, destruction du dualisme 43
3 - La mort de Dieu, destruction de la morale 44
CHAPITRE III : LE RENVERSEMENT DES ANCIENNES VALEURS 47
1 - L'annonce du surhomme 47
2 - L'homme et sa métaphysique nihiliste 48
3 - Généalogie de la pensée de Nietzsche 51
4 - L'homme et sa morale réactive, l'heure du « grand mépris » 52
5 - Les notions de généalogie et de volonté de puissance 57
CHAPITRE IV : LA CRÉATION DE NOUVELLES VALEURS 61
1 - Comment s'opère la transmutation 61
2 - La volonté de puissance du surhomme 62
3 - La création d'un nouveau savoir 64
4 - La création d'une nouvelle morale 65
5 - La création d'une nouvelle métaphysique 68
CHAPITRE V : LE NIHILISME*[2] DU DERNIER HOMME 72
1 - Une alternative 72

2 - La mort de Dieu, maître trop exigeant 73
3 - La « morale » du dernier homme 73
4 - Diagnostic et pronostic 76
CHAPITRE VI : NOUVELLES EXPÉRIENCES 78
1 - L'homme supérieur 78
2 - L'échec de Zarathoustra 81
3 - Les vertus humaines 82
CHAPITRE VII : LES CRÉATEURS 85
1 - Une vérité nouvelle : le besoin d'un nouveau public 85
2 - Portrait des créateurs 85
CHAPITRE VIII : DISCRÈTE ALLUSION AU RETOUR ÉTERNEL 89
1 - La métaphysique de Nietzsche 89
2 - La sagesse de Nietzsche 94
3 - La morale de Nietzsche 96
4 - Le message de Zarathoustra 96
CHAPITRE IX : AUTRES APPROCHES DU PROLOGUE 97
1 - Présentation systématique des principaux concepts 97
2 - Lexique 100
CHAPITRE X : LES DISCOURS DE ZARATHOUSTRA 104
1 - De la vertu sommeil à la vertu éveil 104
2 - A la recherche d'un sauveur 108
3 - L'éternel retour 112
4 - Au secours des hommes supérieurs 115

NOTES 123
TABLES DES MATIÈRES 131

Achevé d'imprimer par Créaprojet
Septembre 2020
N° d'impression : 153971